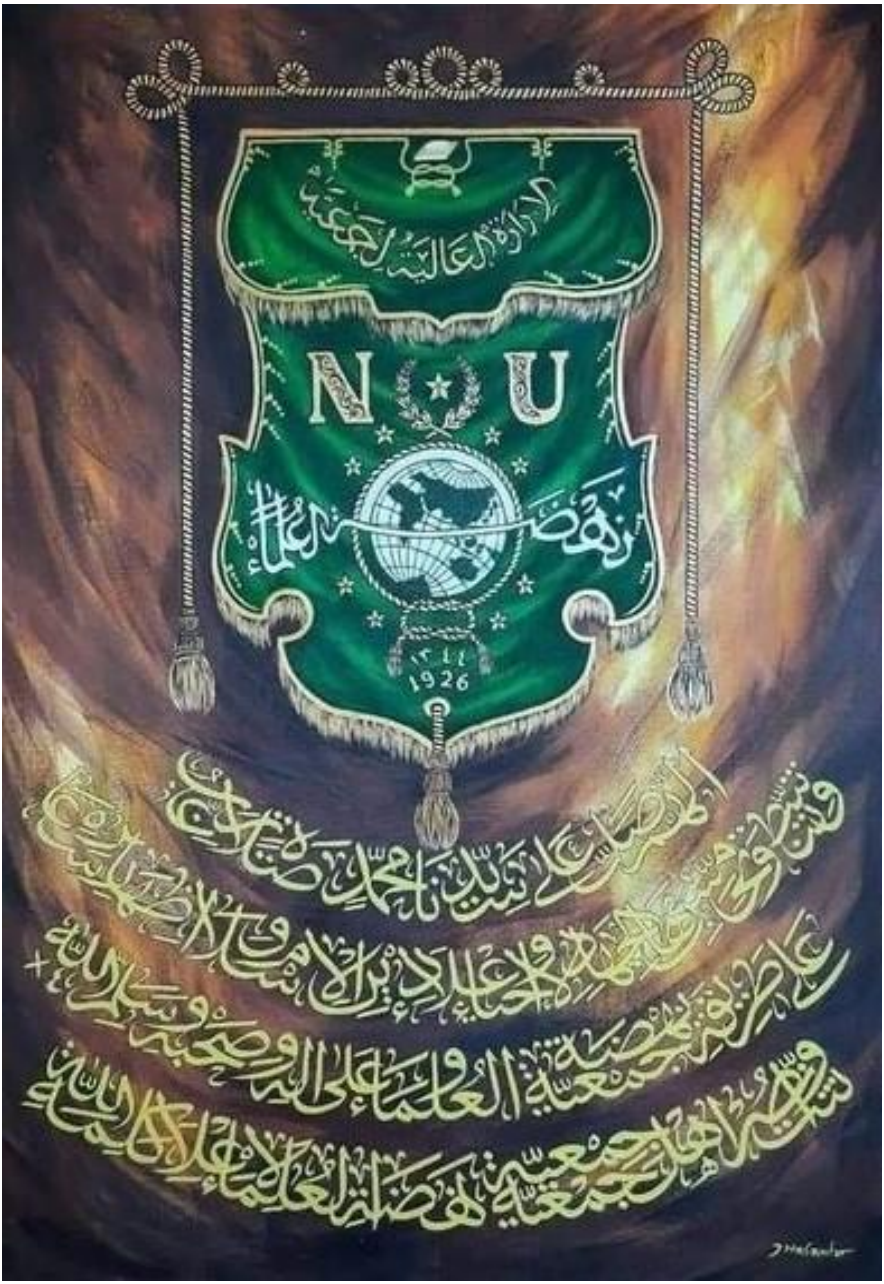
Editor : M. Anis Mashduqi

Bunga Rampai

FIKIH PERADABAN DAN ISU-ISU GLOBAL

M. Anis Mashduqi - Purwo Santoso - Hijrian Angga - Prihantoro - Widya Priyahita Pudjibudojo - Nur Khalik Ridwan - Aguk Irawan MN - Ahmad Nashih Luthfi - Bosman Batubara - Dardiri Zubairi - Maria Ulfa - Hairus Salim - Listia - Naya Fauzia Dzikrina


وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
N U
زهور العلماء
1926
اللهم صل على سيدنا محمد صلاة تنشرح بها صدورنا
وتنفرج بها أمورنا وتحيا بها قلوبنا وتزكو بها أعمالنا
وتشرق بها أنوارنا وتغفر بها ذنوبنا وتستر بها عيوبنا
وتقضى بها حوائجنا وتنال بها رغائبنا
وتحسن بها خواتيمنا ويستسقى الغمام بوجهه الكريم
وعلى آله وصحبه وسلم
وشرف أهل جمعية هضبة العلماء على الإطلاق

Bunga Rampai
FIKIH
PERADABAN
&
ISU-ISU GLOBAL

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hal melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana denda pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Bunga Rampai
FIKIH
PERADABAN
&
ISU-ISU GLOBAL

M. Anis Mashduqi - Purwo Santoso - Hijrian Angga Prihantoro - Widya Priyahita Pudjibudojo - Nur Khalik Ridwan - Aguk Irawan MN - Ahmad Nashih Luthfi - Bosman Batubara - Dardiri Zubairi - Maria Ulfa - Hairus Salim - Listia - Naya Fauzia Dzikrina

Istana Agency

BUNGA RAMPAI FIKIH PERADABAN DAN ISU-ISU GLOBAL

© 2023, M. Anis Mashduqi; Purwo Santoso; Hijrian Angga Prihantoro; Widya Priyahita Pudjibudojo; Nur Khalik Ridwan; Aguk Irawan MN; Ahmad Nashih Luthfi; Bosman Batubara; Dardiri Zubairi; Maria Ulfa; Hairus Salim; Listia; Naya Fauzia Dzikrina

Cetakan, 2023
15,5 x 23 cm, xxii + 270 Halaman
ISBN: 978-623-8242-45-0

Penulis : M. Anis Mashduqi
Purwo Santoso
Hijrian Angga Prihantoro
Widya Priyahita Pudjibudojo
Nur Khalik Ridwan
Aguk Irawan MN
Ahmad Nashih Luthfi
Bosman Batubara
Dardiri Zubairi
Maria Ulfa
Hairus Salim
Listia
Naya Fauzia Dzikrina

Editor : M. Anis Mashduqi
Layout Isi : Al Amin Rois
Desain Cover : Tim Istana Agency

Diterbitkan oleh:
CV. ISTANA AGENCY
Anggota IKAPI No.138/ DIY/ 2021
Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta
0851-0052-3476 percetakanistana09@gmail.com
0857-2902-2165 istanaagency
istanaagency www.istanaagency.com

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

M. Jadul Maula

FIKIH PERADABAN DAN AGENDA *SETTING* KHIDMAH NU DALAM SKALA GLOBAL DI ABAD II

BUKU INI menyajikan kepada kita, sebagaimana sudah tampak dari judulnya, beragam tulisan ilmiah mengenai topik "Fikih Peradaban" yang dibahas melalui berbagai pendekatan dan sudut pandang keilmuan. Hampir semua tulisan merupakan respon atas wacana Fikih Peradaban yang diluncurkan oleh PBNU sejak awal tahun 2022 kemarin dan disebarkan gaungnya melalui serial halaqah sepanjang tahun itu di lebih dari 250 titik pesantren-pesantren di seluruh Indonesia dengan puncaknya melalui penyelenggaraan Muktamar Internasional Fikih Peradaban di Surabaya, bertepatan dengan puncak Peringatan 1 Abad NU. Tentu saja respon mereka tidaklah parsial, apalagi emosional, melainkan betul-betul jenial, suatu apresiasi-kritis yang holistik, paradigmatik dan kontekstual. Saya membaca hampir semua tulisan (11 bab) yang ada di dalam buku ini dan menikmati seperti halnya melahap nasi tumpeng dengan beragam lauk-pauk (tak lupa, *ingkung*) dan sayur-mayurnya. Kenyang, sehat dan penuh berkah. Atau ibarat kitab kuning, maka kalau wacana fikih peradaban di dalam tema-tema halaqah itu *matan*, maka tulisan-tulisan di dalam buku ini bisa dianggap sebagai *hasyiah* dan *syarah*nya.

Semangat dasar yang muncul dan bisa dirasakan dalam bunga rampai ini adalah apresiasi dan harapan bahwa wacana Fikih Peradaban yang digaungkan melalui halaqah-halaqah itu menjadi bagian dari gerak transformatif yang berkelanjutan dan komprehensif. Baik secara internal di dalam jama'ah dan jam'iyyah NU, maupun secara eksternal

di dalam lingkup nasional, regional dan internasional. Untuk itu, sebagai bagian dari saluran untuk mengartikulasikan misi PBNU sebagaimana terefleksikan dalam *tagline* "Merawat Jagad Membangun Peradaban", maka wacana Fikih Peradaban memerlukan elaborasi yang lebih luas dan mendalam tidak hanya terkait topik-topik yang didiskusikan, melainkan juga pendasaran epistemologis dan konteks tatanan peradaban dunia hari ini yang sedang bergejolak oleh t(e/a)ntangan banyak (f)aktor yang saling terkait.

Tulisan **Prof. Purwo Santoso** di dalam bunga rampai ini "*Politik Nilai: Mengendarai Negara Bangsa untuk Membangun Peradaban*", mengajukan suatu kerangka yang menyeluruh dalam memaknai agenda NU di abad keduanya ini, suatu *agenda setting* yang sejalan dengan tagline/jargon PBNU di atas. NU sudah semestinya melakukan apa yang disebutnya sebagai "politik nilai" atau "artikulasi nilai" untuk mengubah permainan (*game changing*) di dalam kancah peradaban yang sedang berlangsung ini. Yaitu, bagaimana ajaran-ajaran seperti "*hubbul wathan minal iman*", "*ukhuwwah basyariyah, wathaniyah dan Islamiyah*", "*khalifah fil ardl*" dan "*humanitarian Islam*" menjadi nilai dan paradigma yang mengatur dan mengarahkan jalannya perilaku politik-ekonomi-kebudayaan dan relasi-relasi antar pelaku di dalam peradaban, baik dalam skala nasional maupun global. Untuk menampilkan diri sebagai *game changer* sekelas ini, NU mesti ***sembodo***, baik dari segi pemikiran, keilmuan maupun sumberdaya manusianya yang akan bergerak menggeluti penataan *governance* dan praksis *policy making*.

Dalam kerangka ini, maka tulisan **M. Anis Mashduqi** "*Maqashid al-Syariah sebagai Landasan Fikih Peradaban*" menemukan signifikansinya. Cara kerja Fikih Peradaban mesti dilandasi dengan orientasi kepada tujuan-tujuan Syari'ah (kemaslahatan umum), yaitu terlindunginya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Orientasi ini diformulasikan melalui penggunaan kaidah-kaidah berfikir sistematis dan metodologis *Ushul Fiqh*. Namun ini masih belum cukup karena masih ada tantangan selanjutnya yaitu kerangka kerja keilmuan lagi di dalam mendefinisikan, memetakan dan mengukur kemaslahatan di level realitas praksis (*al-waqi'*). Ini tentu akan melibatkan banyak peran

keilmuan di luar disiplin Ushul Fiqh yang bekerja hanya berdasarkan teks (*nash*), sementara kemaslahatan selalu berubah dan berganti berdasarkan pergerakan manusia dan benda-benda di dalam ruang-waktu.

Kalau kita konsisten dengan cara kerja Fikih Peradaban yang seperti di atas tentu akan berimplikasi pada pengembangan orientasi keilmuan dan sistem pendidikan di Pesantren, di mana santri tidak hanya belajar untuk menjadi *shaleh* dalam arti individual melainkan juga mengasah skill dan meningkatkan kapasitas dalam menjawab problem sosial. Tentu saja, ini bukan hal yang baru di Pesantren, sudah menjadi *concern* dan *laku* para kyai dan ulama sejak dulu, namun sekarang konteksnya diperluas dan levelnya dinaikkan ke tataran peradaban dari lokal, nasional, regional hingga global. Sehingga perlu kerja besar yang lebih terencana secara sistematis untuk menata dan mengembangkan trend yang sebetulnya sudah cukup lama ada yakni pembangunan universitas di Pesantren, tidak hanya dari segi bangunan fisik dan manajemen, melainkan juga sumberdaya manusia dan paradigma keilmuannya.

Gayung bersambut, signifikansi dari *agenda setting* ini juga menemukan keterkaitannya langsung dengan tulisan **Widya Priyahita Pudjibudojo**, "*Membincangkan Relasi Pesantren dengan Universitas: Dulu, Kini, dan Ke Depan*". Pesantren yang sejak era kolonial dahulu ter(di)pinggirkan, sekarang sudah saatnya bergerak ke tengah percaturan keilmuan global, di saat universitas mulai menyadari kejumudan dirinya. Perlu pemetaan-pemetaan mengenai kelebihan dan kekurangan pesantren dibandingkan dengan universitas secara lebih detail untuk menyusun *roadmap* kearah sana.

Mas Widya mengutip khayalan dari dalam buku *Bilik-Bilik Pesantren*-nya Cak Nur (**Dr. Nurcholis Majid**), "Seandainya negeri kita ini tidak mengalami penjajahan, mungkin pertumbuhan sistem pendidikannya akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh pesantren-pesantren. Sehingga perguruan-perguruan tinggi yang ada sekarang ini tidak akan berupa UI, ITB, IPB, UGM, Unair, atau pun yang lain, tetapi

mungkin namanya Universitas Tremas, Krapyak, Tebuireng, Bangkalan, Lasem, dan seterusnya. Kemungkinan ini bisa kita tarik setelah melihat dan membandingkan secara kasar dengan pertumbuhan sistem pendidikan di negeri-negeri Barat sendiri, di mana hampir semua universitas terkenal (misal: Harvard, Yale, Princeton, Cambridge, Oxford—peny.) cikal-bakalnya adalah perguruan-perguruan yang semula berorientasi keagamaan (seminari)".

Memang benar, pesantren selain diakui sebagai pusat keagamaan juga diakui sebagai pusat perubahan sosial karena berbagai upaya pemberdayaan yang dilakoninya. Namun sebagai pusat keilmuan masih sebagai pemain pinggiran. Dan yang perlu dilakukan adalah upaya-upaya dekolonisasi metodologis, misalnya, dengan membongkar tafsiran teks-teks sejarah. Kiai dalam teks-teks sejarah jarang sekali diposisikan sebagai seorang ilmuwan atau intelektual; kepergian haji ke Tanah Suci para ulama jarang dibaca sebagai upaya pengembangan ilmu, namun lebih sebagai aktivitas ibadah sekaligus pendalaman pemahaman keagamaan. Literatur seperti kitab kuning yang menjadi referensi utama di pesantren lebih dianggap sebagai literatur keagamaan ketimbang sebagai literatur keilmuan (misalnya: literatur ilmu hukum, ilmu ekonomi, ilmu politik, dll.).

Selain problem sejarah, ada faktor perbedaan epistemologi yang signifikan antara pesantren dan pendidikan sekuler-modern. Yang pertama, adanya integrasi antara agama dan ilmu; serta integrasi antara ilmu dengan laku. Tujuan akhir dalam ilmu adalah praktik keseharian, sehingga nilai-nilai agama harus masuk di dalamnya, bahkan menjadi sandaran utama. Sedangkan yang kedua, berupaya memisahkannya secara tegas, atau sering disebut value free. Ilmu dibebaskan dari pengaruh budaya dan agama untuk mengejar objektivitas.

Di luar itu, ada pula kategori disiplin keilmuan yang berbeda. Dalam pesantren spesialisasi tidak dilakukan dengan kategori semacam politik, hukum, sosiologi, ekonomi, dan filsafat. Di sana kajian yang dikembangkan berbasis isu, sehingga coraknya cenderung generalis. Santri dalam pesantren mempelajari satu kitab yang memuat banyak isu.

Sedangkan dalam universitas, mahasiswa mempelajari satu isu dengan menggunakan banyak kitab. Imbas regangan dua arus besar tradisi keilmuan ini masih berlanjut hingga kini. Oleh karena itu dibutuhkan kerja keras dan besar untuk mendamaikan secara kreatif dan produktif dari dua tradisi "pembentukan manusia" tersebut.

***

ISU-ISU DAN KONTEKS TANTANGAN PERADABAN HARI INI

SELAIN PENGUATAN dan pengembangan basis epistemologis dan sosial NU, Buku *Bunga Rampai* ini juga menampilkan tulisan-tulisan yang membahas isu dan tantangan-tantangan dalam konteks percaturan ideologi dan politik peradaban global hari ini. Tidak hanya isu-isu soal kewarganegaraan, pluralitas agama dan etnik, mayoritas-minoritas dan perempuan, buku ini juga menampilkan tulisan terkait problem warisan budaya, sastra, lingkungan hidup dan pengungsi lintas negara baik akibat perang maupun bencana alam, serta persaingan senjata nuklir yang daya hancurnya sangat dahsyat itu.

Elaborasi atas isu-isu dan tema-tema di atas diperlukan tidak semata-mata untuk meluaskan cakrawala berfikir kita, melainkan justru untuk menguji relevansi dan mengasah ketajaman nilai-nilai yang kita miliki dan artikulasikan. Setiap isu dan tema diatas mesti dipahami tidak hanya dengan perangkat ilmu dan pengetahuan yang multidisipliner, tetapi juga dengan kerangka ideologi di belakangnya yang beragam, yang antara satu dengan yang lainnya tidak hanya bisa saling berkolaborasi tetapi juga bisa saling bertentangan. Di dalam isu soal kewarganegaraan terkait tema kesamaan setiap warga di muka hukum, atau hubungan antar agama, relasi mayoritas-minoritas, perempuan maupun keragaman etnik, di lingkungan NU secara relative "sudah selesai" atau minimal sudah akrab didiskusikan maupun dipraktekkan. Akan tetapi, terkait isu-isu lingkungan hidup, warisan budaya maupun perkembangan ilmu-teknologi kita mungkin

masih perlu memperluas ruang dan kesempatan untuk melakukan penjelajahan intelektual dan diskusi-diskusi tajam untuk menentukan sikap-sikap ideologis-etisnya. Seperti misal pertanyaan-pertanyaan terkait teknologi digital, perkembangan AI (*artificial intelligence*), maupun teknologi kedokteran mengenai *genome editing*, pabrik bayi tabung dan sebagainya. Demikian juga dengan pertanyaan "apakah hubungan isu-isu perubahan iklim dan pemanasan global dengan ideologi kapitalisme dan percaturan kepentingan di antara perusahaan-perusahaan multinasional dalam perspektif kepentingan nasional kita?", dan bagaimana wacana "ekologi spiritual" yang diangkat dalam Forum R20 di Bali kemarin menjawab dan menempatkan diri di dalam konstelasi problem tersebut. Demikian juga soal warisan budaya (baik benda maupun tak benda) di mana bangsa kita mempunyai kekayaan yang tiada tara, adakah kita mempunyai kepedulian dan pemahaman yang memadai mengenai pengetahuan-pengetahuan baik filosofis maupun praktis yang terkandung di dalamnya sebagai khazanah Nusantara dan aktualisasinya di dalam skala peradaban sebagai modal sosio-kultural nasional kita? Seberapa jauh kita bisa memasukkannya dalam kerangka epistemologi *ushul fiqh* sebagai bagian dari *maqashidus syari'ah* yang menjadi orientasi dari Fikih Peradaban?

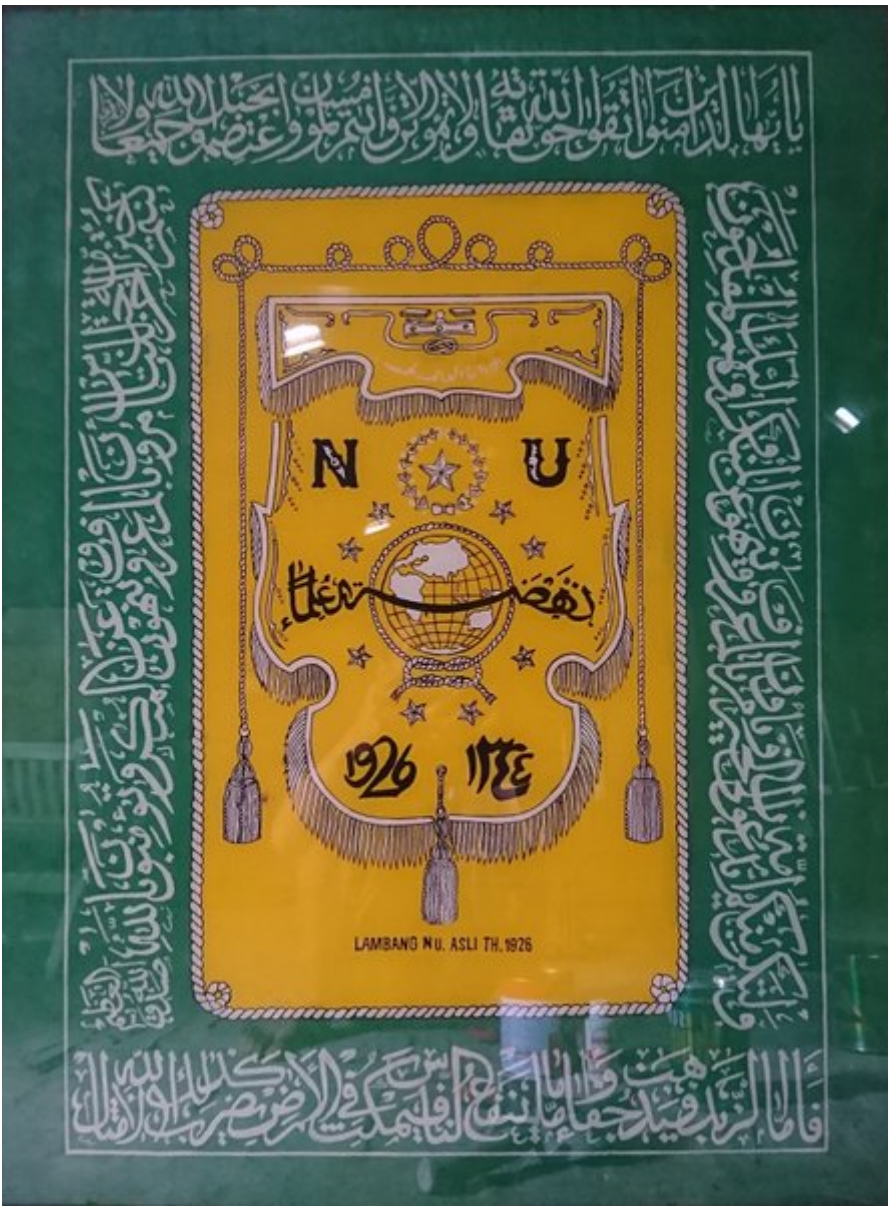
Demikianlah, pada akhirnya buku ini menyajikan kepada kita aneka ragam menu isu, tema dan *roadmap* yang mesti kita pikirkan dan upayakan semampu kita sebagai *agenda setting* Khidmah NU di abad II yang *imperative* di dalam tagline "Merawat Jagad Membangun Peradaban". Agenda-agenda ini mengarahkan kepada suatu tantangan bagaimana kita menyikapi wacana mengenai "Tatanan Dunia Baru". Seberapa koheren dan jauh kita mempunyai modal intelektual dan moral-etik yang kokoh menjalani dan terlibat aktif di dalam *future working world* tersebut?. "Tatanan Dunia Baru" yang dirancang oleh negara-negara kolonial di awal abad XX menghasilkan 2 kutub kekuatan bipolar ideologi dunia di era perang dingin, antara barat-timur, kapitalisme-komunisme, kemudian berubah menjadi unipolar dengan Amerika-Eropa Barat sebagai pemegang hegemoni, lalu hari ini sejalan dengan perubahan-perubahan penting di negara-negara

Asia berubah lagi menuju konstelasi yang multipolar. Perang yang meletus antara Rusia-Ukraina sejak tahun lalu dan saat ini kembali berkecamuk perang Palestina-Israel semakin menegaskan perubahan tatanan dunia menuju kutub-kutub multipolar yang semakin meluas dan kompleks. Di manakah wacana Fikih Peradaban menempatkan diri dalam dinamika peradaban "perang" dunia di atas, dan seberapa jauh semangat non blok di dalam Gerakan Asia-Afrika yang dahulu dirintis oleh para founding fathers dan ulama-ulama kita untuk memperjuangkan kedaulatan dan kemerdekaan bangsa-bangsa akan kita bawa dan perjuangkan. Seberapa kokoh wacana Fikih Peradaban menjaga kedaulatan pemikirannya di tengah *proxi war* dari kecamuk konstelasi antar negara dan ideologi-ideologi dunia. Kalau melalui Fikih Peradaban kita telah tegas akan mentransformasi basis peradaban agama dalam sistem khilafah abad pertengahan yang melatarbelakangi pemikiran-pemikiran fikih klasik yang masih menjadi referensi di pesantren-pesantren saat ini, maka ke arah peradaban manakah transformasi tersebut akan kita gulirkan. Sangat menarik dan menantang, bukan?!

Selamat membaca dan berkhidmah di abad II NU.

WaLlahul musta'an wa Huwa yahdis sabiil
WaLlahul muwaffiq ila aqwamit thorieq

Yogyakarta, 30 Oktober 2023


N U
LAMBANG Nu. ASLI TH. 1926

PENGANTAR EDITOR

Dr. HM. Anis Mashduqi, Lc, MSI.
Ketua LBM PWNU DIY

IDE PENULISAN buku ini sebenarnya sederhana, keinginan untuk turut mengaktualisasikan cara pandang NU dalam konteks dunia kontemporer. Persoalan-persoalan kehidupan yang terus berkembang dan terbarui, membutuhkan cara pandang yang juga berkembang dan terbarui. Lahirnya disiplin baru dan keilmuan baru sebagai konsekwensi dari perubahan dunia menghendaki adanya perspektif baru NU dalam melihar dunia.

Ketika Pengurus Besar Nahdlatul Ulama menggaungkan proyek pemikiran Fikih Peradaban yang diresonansikan melalui ratusan halaqah di seantero Nusantara, maka para penulis buku ini mulai tergugah untuk turut berkontribusi, di samping latar belakang keresahan akademik yang dihadapi masing-masing dalam disiplin ilmu yang ditekuni. Fikih Peradaban adalah jargon yang teramat luas untuk dibaca dalam satu perspektif disiplin keilmuan.

Semangat kolaboratif juga tampaknya menjadi ruh penulisan buku ini. Sejak awal tim penulis melakukan pertemuan-pertemuan baik secara luring maupun daring untuk membangun kesepahaman dan berbagi tugas dalam menuliskan naskah seputar Fikih Peradaban, yang diharapkan mampu menarik benang merah wacana yang dibangun dari berbagai tema dan berbagai disiplin ilmu. Siapapun akan menyumbangkan tulisan tentang bagaimana membangun wacana Fikih Peradaban ke depan. Supaya selain halaqah, ada naskah akademik yang bisa disumbangkan dan memantik kajian bersama.

Buku ini menggambarkan potret nyata studi Fikih Peradaban kepada kita, dengan mengenalkan berbagai tema dan sekian disiplin ilmu dalam tradisi penelitian akademik yang diharapkan terpadu untuk memberikan gambaran yang utuh tentang alternatif dari sekian banyak alternatif studi fikih peradaban. Demikian itu, berbagai alternatif kajian yang ada diharapkan akan saling melengkapi satu dengan lainnya.

Buku ini bisa dikatakan terdiri dari beberapa tema yang terpisah, akan tetapi ada benang merah yang bisa menyatukan konfigurasinya. Tema-tema yang ada dalam buku ini tidak lain adalah proposal pengembangan wacana Fikih Peradaban untuk berbicara tentang landasan metodologis, Fikih Peradaban dalam berbagai dimensi yaitu politik, kewarganegaraan dan isu global, tatanan dunia baru, Fikih Peradaban dan kaitannya dengan isu lingkungan, isu minoritas, bahkan sastra, dan Fikih Peradaban terkait dengan pesantren dan isu Perempuan.

Akhirnya, buku ini layak diapresiasi untuk turut meramaikan jagat perbincangan seputar Fikih Peradaban dan masa depannya. Bagaimanapun, kritik dan saran dari pembaca akan turut menyempurnakan buku ini. Selamat membaca!

KATA SAMBUTAN

Dr. KH. A. Zuhdi Muhdlor, SH., MH.
Ketua Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama
Daerah Istimewa Yogyakarta

FIKIH PERADABAN merupakan wacana baru di lingkungan Nahdlatul Ulama, meskipun embrio pemikiran ini dapat ditemukan dalam banyak khazanah klasik umat Islam. Agama Islam yang dibawakan Nabi Muhammad Saw. tidak pernah lepas dari pesan membangun peradaban. Bahkan, tidak hanya untuk umat Islam, tapi untuk seluruh umat manusia di dunia, dengan membangun hubungan dan kerja sama baik di antara sesama manusia.

Kami merespons positif buku "Fikih Peradaban dan Isu-isu Global" yang digagas Lembaga Bahtsul Masail Nadlatul Ulama Daerah Istimewa Yogyakarta. Buku yang berisi bunga rampai ini merupakan tulisan para Kiai, Gus, dan Akademisi kader Nahdlatul Ulama di Daerah Istimewa Yogyakarta. Buku ini merupakan salah satu kontribusi PWNU DIY untuk meramaikan diskursus Fikih Peradaban yang telah digaungkan PBNU, untuk memproyeksikan peran-peran peradaban Nadhlatul Ulama dalam memasuki abad II.

Kita tahu, berdirinya Nahdlatul Ulama tidak lepas dari diskusi-diskusi keilmuan yang dilakukan para kiai sebagaimana terlihat dalam kelompok diskusi Taswirul Afkar di tahun 1920-an, dalam rangka menggagas peran agama dalam membangun peradaban dan kehidupan berbangsa dan bernegara. Setelah NU berdiri, diskusi-diskusi keilmuan teraebut di antaranya terlembaga dalam forum Bahtsul Masail yang kemudian menjadi gerakan keilmuan di lingkungan NU tidak hanya di tingkat pusat, tetapi juga di daerah, (wilayah, cabang, majelis wakil

cabang bahkan si tingkat ranting atau desa). Bahtsul Masail benar2 menjadi gerakan keilmuan yang produktif dalam mengarahkan kesadaran masyarakat dalam berbangsa dan bernegara dengan bingkai perspektif keagamaan.

Diskursus Fikih Peradaban tidak bisa hanya diringkas pada persoalan-persoalan fikih konvensional, apalagi terbatas pada fikih ibadah. Akan tetapi, harus menempuh jangkauan yang lebih luas, yang muncul sebagai bagian dari persoalan-persoalan kontemporer. Tak heran kalau kajian Fikh Peradaban kemudian merambah kepada isu politik global, lingkungan, pelestarian situs budaya, isu perempuan, politik kenegaraan dan lain sebagainya. Dengan begitu, kajian Fikih Peradaban tidak hanya mengulang pembahasan dan kesimpulan masa lalu, tapi melakukan reproduksi pengetahuan baru; bagaimana memperluas jangkauan pada persoalan-persoalan baru yang belum ada atau belum langkap dibahas para fuqaha masa lalu.

Kepada teman-teman Lembaga Bahtsul Masail PWNU DIY, sekali lagi saya sampaikan apresiasi yang sebesar-besarnya dan teruslah melakukan eksplorasi dan kajian terhadap berbagai fenomena yang ada atau yang akan ada untuk lebih banyak lagi memberikan kontribusi positif bagi jagat raya khususnya umat manusia.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v
PENGANTAR EDITOR xiii
KATA SAMBUTAN xv
DAFTAR ISI xvii

BAB 1
***MAQÂSHID ASY-SYARÎ'AH* SEBAGAI LANDASAN FIKIH PERADABAN** 1
~ **M. Anis Mashduqi**

A. Prolog 1
B. Fikih Peradaban dan Transformasi Wacana Keagamaan 2
C. Ushul Fiqh, *Maqashid al-Syariah*, dan Fikih Peradaban Saat Ini .. 5
D. Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Landasan Fikih Peradaban 7
E. Epilog 8

BAB 2
POLITIK NILAI: MENGENDARAI NEGARA BANGSA UNTUK MEMBANGUN PERADABAN 11
~ **Purwo Santoso**

A. Agenda di Abad II: *Game Changing* Melalui Politik Nilai 12
B. Humanitarian Islam dan Skenario Lompatan Ukhuwah 17
   1. Dapur Wacana 17
   2. Loncatan *Game Chaning* *28*
C. Transformasi Relasi Negara Bangsa dengan Warganya: Infrastruktur Penyelenggaraan Proses *Governance*, Penyangga *Policy-making* *30*
   1. Transformasi 30
   2. Infrastruktur *Governance* dan *Policy-making* 35

BAB 3
FIKIH KEWARGANEGARAAN, NU, DAN TANTANGAN ISU-ISU GLOBAL 39
~ **Hijrian Angga Prihantoro**

A. Pendahuluan 39
B. Potret Ke-Warga-an dalam Peradaban Politik Islam 40
C. Diskursus Fikih Kewarganegaraan dalam Pemikiran Hukum Islam 45
D. NU dan Tantangan Isu-isu Kewarganegaraan 51
   1. Diskontinuitas *Socio-Religious Labelling* di Ruang Publik ... 51
   2. Persoalan Pengungsi dan Imigran Korban Perang 53
   3. Isu Kewarganegaraan Global *(Global Citizenship)* 57
   4. *Ukhuwah Basyariyah* sebagai Kewarganegaraan Antarnegara Lintas Bangsa *(Inter-Cross Nation-States)* 59
E. Penutup 62

BAB 4
FIKIH PERADABAN: MENYAMBUT TANTANGAN TATANAN DUNIA BARU 65
~ **Naya Fauzia Dzikrina**

A. Pendahuluan: Pentingnya Memahami Tatanan Dunia Baru 65
B. Tatanan Dunia Baru: Kesempatan atau Ancaman? 69
C. Bagaimana Menyikapi Tatanan Dunia Baru? *71*
D. Peran Nahdlatul Ulama dalam *Future Working World* *74*

BAB 5
FIKIH TATANAN MULTIPOLAR DUNIA: KEBANGKITAN CHINA, KEPENTINGAN NASIONAL, DAN ARAH NEGARA-NEGARA MENENGAH-LEMAH 79
~ **Nur Khalik Ridwan**

A. Kerapuhan Tatanan Global Sejak Awal: Adanya Hak Veto PBB dan Tidak Adanya Kemajuan Penghapusan Senjata Nuklir 82

1. Kerapuhan Tatanan Internasional: Hak Veto dan Intervensi atas Negara-Negara Lain tanpa Mandat PBB 84
2. Kerapuhan Tatanan Internasional: Kerentanan Keamanan Dunia dan Meningkatnya Kepemilikan Senjata Nuklir oleh Negara-Negara Kuat 86

C. Era Perang Dingin: NATO, Pakta Warsawa, dan GNB 91
D. Pergeseran dan Polarisasi: dari Unipolar ke Multipolar Tatanan Dunia 95
E. Kebangkitan China secara Militer dan Ekonomi: Motor Penting Penggerak Tatanan Dunia Multipolar 102
1. Kebangkitan China: Ekonomi dan Militer 103
2. Kebutuhan Energi China, Peluang Negara-Negara Lain ... 108
3. China Memperluas Pengaruh dan Hubungan Internasional . 110
4. Membangun Alternatif Lain dari Rezim Dolar AS, SWIFT, dan Pendanaan Internasional 114

E. Mengejar Kepentingan Nasional dan Negara-Negara Menengah-Lemah: Menerima Realitas Tatadunia Baru Multipolar 117

BAB 6
UKHUWWAH KAUNIYAH* DAN SOSIOALAM: MENUJU PLURALITAS EPISTEMOLOGI DI ERA *CAPITALOCENE *125*
~ **Ahmad Nashih Luthfi, Bosman Batubara, A. Dardiri Zubairi**

A. Fikih Klasik di Simpang Jalan: Sebuah Panggilan terhadap Agenda Pluralitas Epistemologi 125
B. Kerangka Teori: *Ukhuwwah Kauniyyah* dan Krisis Sosioalam di Era *Capitalocene* *129*
1. *Ukhuwwah Kauniyyah* atau Solidaritas Kosmik 129
2. Trajektori NU dalam Isu Lingkungan 134

C. Krisis Sosioalam di Era *Capitalocene* *137*
1. Ekspansi *Frontier* Kapitalisme Era *Capitalocene*, Krisis Air, dan Respons Kiai di Sumenep 142
2. Pluralitas Epistemologi untuk Solidaritas Kosmis 147

BAB 7
KEADILAN BAGI MINORITAS AGAMA DALAM MASYARAKAT MAYORITAS MUSLIM DI INDONESIA.....151
~ **Listia**

A. Pengantar 151
B. Hubungan Mayoritas dan Minoritas Agama dalam Sejarah "Menjadi" Indonesia 153
C. Inkubasi Wacana Keadilan bagi Minoritas Agama di Kalangan Nahdlatul Ulama 161
D. Konsolidasi Pemahaman Keagamaan 167
E. Gus Dur: Bapak Kaum Minoritas di Indonesia 169
F. Pembaharuan Pendidikan Agama.....173
G. Penutup 175

BAB 8
MEMBINCANGKAN RELASI PESANTREN DENGAN UNIVERSITAS: DULU, KINI, DAN KE DEPAN 177
~ **Widya Priyahita Pudjibudojo**

A. Universitas dan Peminggiran Pesantren.....177
B. Pesantren sebagai *Counter-Culture* *179*
C. Mendamaikan Ketegangan Universitas dan Pesantren.....181

BAB 9
PEMIKIRAN TENTANG WARISAN BUDAYA DAN SIKAP NU..185
~ **Hairus Salim HS**

A. Pengertian Warisan Budaya 186
B. Kerentanan sebagai Faktor 190
C. Warisan Budaya dan Masyarakat Multikultural 192
D. Peran dan Sikap NU? 196

BAB 10
FIKIH PERADABAN: MENGHADIRKAN SASTRA PROFETIK SEBAGAI PILAR UTAMA (MEMBACA GAGASAN KUNTOWIJOYO) 199
~ **Aguk Irawan MN**

A. Pendahuluan 199
B. Kaidah Sastra Profetik 200
C. Sastra Profetik dan Peradaban 210
D. Sastra Profetik dan Etika 213
E. Struktur Sastra Profetik 217
F. Penutup 219

BAB 11
FIKIH PERADABAN: KONTRIBUSI PEREMPUAN INDONESIA DALAM WACANA KEBANGSAAN 221
~ **Maria Ulfa**

A. Nalar Nasionalisme Muslimah Indonesia 223
   1. Nasyiatul Aisyiyah 226
   2. Rahma El-Yunusiyah 229
   3. Fatayat NU 232
D. Media Baru dan Festivalisasi Nasionalisme 238
E. Penutup 243

DAFTAR PUSTAKA 245
TENTANG PENULIS 263

الإدارة العالمية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

1

MAQÂSHID ASY-SYARÎ'AH SEBAGAI LANDASAN FIKIH PERADABAN

M. Anis Mashduqi

A. Prolog

Akhir-akhir ini, Fikih Peradaban mulai hangat diperbincangkan di Indonesia dalam ruang-ruang akademik para akademisi, maupun *halaqah-halaqah* ilmiah para ulama di pesantren. Nomenklatur Fikih Peradaban mengemuka setelah Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, KH. Yahya Cholil Staquf, melontarkan gagasan pentingnya melakukan transformasi fikih dari paradigma konvensional ke arah paradigma baru, yaitu Fikih Peradaban. Fikih Peradaban ini diniatkan sebagai perwujudan karakter dinamis fikih yang akan merespons perubahan-perubahan lingkungan.

Perbincangan Fikih Peradaban sebenarnya sudah lama dimulai dalam lanskap kajian-kajian ilmiah di Timur Tengah. Sebuah buku berjudul *Fiqh al-Tahaddhur al-Islâmi* yang ditulis oleh seorang aktivis pergerakan, politikus, sekaligus akademisi di Tunisia yaitu Abdul Majid Al-Najjar. Buku ini terdiri dari tiga bagian yang secara sistematis membahas isu-isu yang terbingkai dalam diskursus Fikih Peradaban. Dalam buku ini, Al-Najjar telah merancang paradigma dan karakteristik

Fikih Peradaban. Buku ini terbit pertama kali pada tahun 1999 M oleh penerbit populer di Timur Tengah, *Dâr Al-Gharb Al-Islâmi*.

Seorang pemikir asal Mesir, Muhammad Imarah, juga menuliskan satu karya tentang Fikih Peradaban dengan judul *Fikih al-Hadhârah al-Islâmiyyah*. Buku setebal 115 halaman yang terbit tahun 2007 ini membahas berbagai aspek Fikih Peradaban, di antaranya tema tentang fondasi bernegara, risalah kenabian, moderatisme; pluralisme, semangat peradaban Islam, filsafat Islam, juga relasi akal dan wahyu dalam paradigma Imam Al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Muhammad Imarah merupakan anggota *Haiah Kibar al-'Ulama Al-Azhar* (Komite Ulama Agung Al-Azhar), anggota *Majlîs A'lâ li Syu'ûn al-Islâmiyyah* (Majlis Tinggi Agama Islam) dan pemimpin redaksi Jurnal Al-Azhar.

Setelah dua karya ini, terbit beberapa buku dan artikel yang riuh membincang Fikih Peradaban, di antaranya adalah karya Nuruddin Al-Khadimi dengan judul yang cukup menantang, *Fiqh al-Tahaddhur; Ru'yah Maqashidiyah* (Fikih Peradaban; Perspektif *Maqâshid al-Syarî'ah*) terbit pada 2014 M. Adapun perbincangan peradaban Islam secara umum, unsur-unsur peradaban dan faktor penyebab keterbelakangan dan kemajuan sebuah peradaban dituliskan sebelumnya oleh para pemikir seperti Husain Mu'nis dalam bukunya, *Al-Hadhârah; Dirâsah fî Ushûl wa 'Awâmili Qiyâmiha wa Tathawwurihâ*. Sebuah artikel yang mengaitkan antara tradisi berfikih dengan rekayasa peradaban dituliskan oleh Arabi Abd Al-Khayy dengan judul, *'Alâ Thariq al-Wa'y al-Hadhâri; Muqârabah Maqâshidiyyah li Fikih al-Umrân al-Islâmi*.

B. Fikih Peradaban dan Transformasi Wacana Keagamaan

Lahirnya gagasan Fikih Peradaban di Timur Tengah dilatari oleh fakta keterbelakangan Islam ketika dihadapkan pada budaya Eropa yang maju dan berkembang. Beberapa faktor penghambat dan pendorong kebangkitan Islam diidentifikasi dan telah melahirkan beberapa formulasi jalan kebangkitan. Muncul beberapa model kebangkitan Islam seperti gerakan salafiyah yang mencakup gerakan-gerakan Wahabiyah, Sanusiyah, dan Mahdiyah. Juga gerakan kemerdekaan yang menghimpun banyak sekali pembaharu seperti Rifat Tahtawi,

Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh, Kawakibi, Khairuddin al-Tunisi, dan Ibn Badis.

Selain itu, lahir pula gerakan Islam yang merepresentasikan *Islam kafah* yaitu Ikhwanul Muslimin. Di seberang lain lahir gerakan kiri Islam, liberalisme, dan sekularisme Islam yang digawangi tokoh-tokoh seperti Taha Husain, Ali Abdurraziq, Ahmad Khalafullah, Husain Murwah, Hasan Hanafi dan lainnya.

Sampai saat ini, perjalanan panjang peradaban Islam sejak benih agama ini lahir di tanah Hijaz, paling tidak telah melewati tiga fase peradaban. ***Pertama,*** fase kelahiran Islam yang membawa seperangkat norma dan nilai sebagai landasan peradaban saat itu. Peradaban Islam awal ini kemudian mengalami puncaknya pada abad ke 4 H. Abad ini merupakan periode puncak peradaban Islam sebelum berakhir pada abad ke 7 H. Peradaban Islam surut ketika ilmu pengetahuan dan sains mengalami kemerosotan, digantikan oleh despotisme politik yang mengatasnamakan agama.

Pada abad ke-8 H hadir Ibn Khaldun. Ia menyuguhkan catatan sejarah perjalanan peradaban manusia, dan sejarah peradaban Islam pada masa-masa sebelumnya dalam *Al-Muqaddimah*. Ia juga berambisi meletakkan dasar-dasar teori ilmu sejarah dan sosial tentang perubahan dan perkembangan peradaban manusia; sebab-sebab kehancuran dan kejayaannya, transformasi peradaban dari fase fanatisme ke fase hedonisme masyarakat, dan fase sosial primitif (*al-badawi*) ke fase sosial berperadaban (*al-tamaddun*).

Fase kedua peradaban Islam berawal setelah abad ke-8 H dan berlangsung sampai pada abad ke 14 H. Fase ini adalah pengalaman kolonialisme dan ekspansi militeristik dari Barat dan Timur terhadap umat Islam, berakhir dengan tumbangnya pemerintahan Turki Utsmani pada 1342 H. Di dunia peradaban ilmu, periode ini ditandai dengan karya-karya dalam bentuk *syarkh* dan *khulâshah* yang menggantikan karya-karya *matan* yang lebih genius dan otentik. Pada akhir fase ini, abad ke-14 H tepatnya, lahir gerakan revolusi modern secara sporadis. Ini adalah fase ketiga, ketika dunia Islam ingin mengakhiri stagnasi peradaban, keterbelakangan, dan kolonialisme.

Setelah kemenangan gerakan-gerakan kemerdekaan dan lahirnya negara-negara baru (*nation state*) Islam, lalu imperialisme justru berubah menjadi bentuk imperialisme ekonomi, politik, dan budaya yang berakibat pem-*bebek*an budaya negara-negara Islam terhadap negara-negara Barat, sehingga lahirlah gagasan peradaban untuk merevitalisasi Islam. Di sisi lain, secara internal beberapa gerakan Islam merencanakan penguasaan terhadap negara dan sistem politiknya. Lahirlah jargon Islam sebagai solusi, Islam sebagai ganti, Allah sebagai ganti otoritas manusia, otoritas kezaliman menuju otoritas Allah, otoritas keadilan. Gagasan dan cita-cita peradaban Islam berujung pada fundamentalisme.

Upaya transformasi peradaban Islam di Timur Tengah tak kunjung menemukan titik terang. Padahal, modernisasi di Mesir, misalnya, berjalan lebih dulu hampir setengah abad dari transformasi peradaban di Jepang. Modernisasi di Mesir telah dimulai sejak era Muhammad Ali Pasha (1805-1848 M). Adapun modernisasi di Jepang baru dimulai pada era Dinasti Meiji yang terkenal dengan restorasi Meiji (1868-1912 M). Selain isu fundamentalisme, gagalnya transformasi pendidikan juga ditengarai mempengaruhi redupnya cita-cita peradaban di Timur tengah. Pendidikan yang terkonsentrasi pada bidang humaniora, filsafat, dan sastra, tetapi kurang memberikan perhatian pada ranah teknologi dan ilmu-ilmu eksperimental.

Hasan Hanafi lebih jauh memetakan bahwa ada tiga problem krusial yang dihadapi Islam saat itu; Upaya merancang gerakan kemerdekaan melawan kolonialisme barat; Bagaimana menggagas gerakan kebangkitan Islam melawan keterbelakangan sosial, ekonomi dan budaya, dan; Ikhtiar memperkuat diskursus dan kajian-kajian keagamaan untuk melawan stagnasi pemikiran. Hanafi merancang proyek pemikiran *"Al-Turâts wa al-Tajdîd"* (Tradisi dan Pembaruan) untuk membangkitkan gerakan pemikiran yang kritis terhadap warisan tradisi timur maupun barat untuk merespons kebutuhan-kebutuhan lingkungan dan realitas baru dunia Islam.

C. Ushul Fiqh, *Maqashid al-Syariah*, dan Fikih Peradaban Saat Ini

Ushul Fiqh lahir dari rahim peradaban Islam sebagai sebuah disiplin pengetahuan yang otentik. Ia berfungsi memberikan panduan interpretasi Al-Quran dan Sunah untuk menuntun jalan kehidupan. Dalam hal ini, Imam Al-Syafii dipercaya sebagai figur pertama yang merumuskan paradigmanya dalam *Al-Risâlah*. Imam al-Syafi'i tidak berbicara tentang persoalan-persoalan parsial fikih, akan tetapi kaidah-kaidah universal (*al-qawâ'id al-kulliyah*) sebagai prosedur untuk memahami dalil-dalil tekstual. Ia dianggap menyamai peran Aristoteles yang membangun logika peradaban Helenistik dan perkembangan keilmuan Yunani.

Jika Ushul Fiqh merupakan perangkat logis-metodologis universal maka fikih adalah produk parsial dari proses logis-metodologis di tangan para ulama. Tujuan dari Ushul Fiqh adalah mengupayakan produk fikih yang berorientasi pada kemaslahatan dan menghindarkan manusia dari kerusakan. Najmuddin al-Thufi menegaskan bahwa tidak ada satu pun argumentasi Al-Quran yang tidak mengandung kemaslahatan. Abu Ishaq al-Syatibi juga menegaskan bahwa fikih dibangun untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun akhirat.

Kontradiksi yang seringkali dikesankan terjadi antara Al-Quran dan kemaslahatan sebenarnya tidak pernah terjadi dan tidak mungkin terjadi. Al-Quran adalah kemaslahatan, dan kemaslahatan adalah Al-Quran itu sendiri. Kontradiksi antara keduanya sebenarnya merupakan keterbatasan manusia di dalam memahami dua ranah sekaligus. *Pertama*, ranah teoritik-tekstual, yang terkait dengan proses interpretasi, pengujian validitas teks, dan kesalahan dalam menerapkannya dalam realitas (*al-khatha` fî al-tathbîq*). Sedangkan ranah *Kedua*, praksis-kemaslahatan, yang terkait dengan identifikasi kemaslahatan dan ukurannya (*al-tahdîd wa al-taqdîr*); juga adakah kemaslahatan didukung dalil (*syar'i*) ataukah tidak.

Ushul Fiqh adalah ilmu yang menjelaskan ruh peradaban Islam. Ia merupakan ilmu yang dibangun untuk merekayasa dan mengatur cara

kerja semesta berbasis pada tujuan kemaslahatan, sehingga manusia mampu menaklukkan dan mengaturnya. Ushul Fiqh mengatur kehidupan manusia melalui produk fikihnya. Tujuan utamanya adalah kemakmuran bumi dan semesta (*i'mâr al-ardh*). Untuk itu, dibutuhkan integrasi nalar deduktif dalam kajian kebahasaan Al-Quran dan nalar induktif dalam memahami realitas dunia. Kemaslahatan merupakan bagian dari struktur teks dan realitas itu sendiri. Kedua sisi inilah yang harus dipertemukan dalam logika berpikir Ushul Fiqh.

Ushul Fiqh juga akan mempersatukan gagasan demi gagasan yang memperjuangkan kemaslahatan ini. Apabila umat Islam terbelah dalam banyak sekte terkait prinsip-prinsip akidah dalam ilmu Ushuluddin, maka dalam ilmu Ushul Fiqh mereka hanya sedikit saja menemukan perbedaan prinsip-prinsip fikih. Dari Ushul Fiqh ini, baik di kalangan Sunni maupun Syiah, lahir embrio salah satu cabang ilmu linguistik modern yaitu ilmu semantik (*dilalah*) dan semiotik (*'alamah*). Di dalam Ushul Fiqh Sunni kita temukan kaidah-kaidah *haqîqah-majâz*, *isytibâh*, *zhâhir-muawwal*, *'âm-khâs* dan lainnya. Sebagaimana dalam Ushul Fiqh Syiah, kita menemukan kaidah-kaidah serupa; *alamah al-tabadur, alamah shihha al-jumal, alamah al-athrad, alamah al-taarudh* dan lainnya.

Paradigmatisasi Fikih Peradaban seharusnya berproses dari metodologi, mempertimbangkan tujuan fikih yaitu kemaslahatan, lalu lahirlah produk Fikih Peradaban yang memandu kehidupan. Paradigma Fikih Peradaban, setelah sejarah peradaban Islam yang berujung pada fundamentalisme dan liberalisme yang saling berhadapan, harus diarahkan pada mekanisme dan proses interpretasi yang berorientasi kepada kemaslahatan itu. Ushul Fiqh ditempatkan sebagai logika Fikih Peradaban yang mengatur perbuatan dan tindakan, ilmu tentang kaidah-kaidah berpikir universal yang akan mengarahkan sikap, dan perbuatan manusia melalui interpretasi teks dan realitas. Sebuah analisis teoritik-praksis yang menyinergikan antara teks dan realitas dengan tujuan yang sama, yaitu kemaslahatan.

Oleh karena itu, Ushul Fiqh tidak diperkenankan melahirkan fikih di luar kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*), begitu juga

ia harus berorientasi pada produk fikih yang memudahkan (*al-taysîr*), tidak berdampak pada kerusakan bagi diri sendiri maupun orang lain (*lâ dharara walâ dhirâra*). Tujuan Ushul Fiqh tidak hanya meletakkan dasar-dasar perumusan fikih supaya ada kesesuaian logis dalam bernalar, tetapi juga perbuatan atau tindakan manusia yang mendorong kemaslahatan. Oleh karena itu, Ushul Fiqh disebut sebagai logika praksis-pragmatis (*manthiq al-isti'mal*).

Arabi Abd al-Khay menegaskan bahwa fikih harus mampu terhubung dengan rekayasa peradaban, untuk mencapai kematangan ilmu pengetahuan dan capaian peradaban guna mengabdi kepada kemaslahatan manusia. Fikih yang tidak mampu mengatur dan mengelola sikap, perbuatan dan tindakan manusia; juga tidak mampu mengatasi krisis dunia, serta mendorong pada kemaslahatan bersama seluruh umat manusia adalah fikih yang telah mati. Padam apinya, dan gagal membawa pesan perubahan sesuai dengan hukum-hukum Allah (*sunanullah*) yang telah ditentukan bagi kehidupan.

D. *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai Landasan Fikih Peradaban

Imam Al-Syatibi tidak mendefinisikan *Maqâshid al-Syarî'ah* secara khusus dalam *Al-Muwâfaqât*. Nomenklatur *Maqâshid al-Syarî'ah* dan pembahasannya memang sudah beredar sebelum Al-Syatibi beberapa abad sebelumnya. Al-Syatibi menulis dalam kitabnya, bahwa karya ini tidak akan memberikan manfaat, kecuali bagi orang yang sudah memahami fikih dengan baik, dasar dan cabangnya, serta mengerti wawasan tekstual dan rasionalnya. Ia juga menegaskan sebuah prinsip bahwa kemaslahatan (*al-dharûriyyât al-khams*) adalah titik temu semua agama.

Ibn Al-Qayyim menandaskan bahwa fondasi dari semua produk fikih adalah kemaslahatan dunia dan akhirat. Semuanya berlandaskan pada prinsip keadilan, kasih sayang, kemaslahatan dan kebijaksanaan (hikmah). Setiap produk fikih yang menyimpang dari prinsip keadilan menuju kezaliman, dari prinsip kasih sayang menuju kekerasan; dari kebijaksanaan menuju kesia-siaan. Maka hal itu bukanlah merupakan syariat Islam, meskipun itu dilakukan melalui proses penafsiran terhadap dalil-dalil Al-Quran dan Sunah.

Muara dari *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah menghindari kerusakan dan mewujudkan kemaslahatan (*dar`ul mafâsid wa jalbul mashâlih*). Ia mempunyai dua sayap, yaitu meninggalkan (*al-adam*) dan mengerjakan (*al-wujûd*), meninggalkan kerusakan dan mengupayakan kemaslahatan. Secara umum, kemaslahatan dunia dan kerusakannya bisa diketahui dengan akal. Akal bekerja dengan aksioma-aksioma, pengalaman, adat kebiasaan, dan dugaan-dugaan yang kredibel. Ketika kemaslahatan itu saling bertentangan satu dengan yang lainnya, maka akal bekerja untuk mengutamakan satu dari yang lainnya.

Menempatkan *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai landasan Fikih Peradaban mengharuskan umat Islam memahami cara kerja Ushul Fikih yang mengarahkan interpretasi teks-teks keagamaan. Hal ini supaya Fikih Peradaban tidak berakhir dengan gagasan kontraproduktif bagi tujuan fikih itu sendiri, yaitu mengupayakan kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Para ulama telah merumuskan bangunan metodologis hukum Islam dengan menyinergikan tiga struktur nalar epistemik; kesadaran sejarah (*al-wa'y al-tarikhi*), kesadaran teoritik (*al-wa'y al-nazhari*) dan kesadaran praksis (*al-wa'y al-amali*).

Fikih Peradaban yang berpijak pada *Maqâshid al-Syarî'ah* bisa dimulai dengan memperhatikan teks-teks keagamaan sebagai argumen (*al-wa'y al-târîkhi*) dengan melakukan uji validitasnya. Upaya menempuh jalan interpretasi linguistik (*al-wa'y al-nazhari*) secara semantik dan semiotik dilakukan seiring dengan melihat realitas dunia, perubahan sosial dan lain sebagainya (*al-wa'y al-'amali*). Proses pengamatan linguistik dan praksis ini dipertemukan dalam satu simpul kemaslahatan. Ulama harus mempertimbangkan kemaslahatan yang terkandung di dalam teks, sebagai semangat pesan-pesan pemilik teks (Allah Swt.) dan kemaslahatan yang ditemukan dalam realitas, yang seringkali berubah mengikuti perubahan ruang dan waktu (*taghayyur al-zhurûf wa al-mulâbasat*).

E. Epilog

Maqâshid al-Syarî'ah yang diformulasikan sebagai landasan penalaran Fikih Peradaban melalui fungsionalisasi cara berpikir sistematis dan metodologis dalam kerangka Ushul Fiqh, tidak

menandai berakhirnya perumusan paradigma Fikih Peradaban secara paripurna. Akan tetapi, tantangan selanjutnya adalah kerangka teoritik ini (*al-nazhariyyah al-mujarradah*) membutuhkan kerja keilmuan lagi di dalam mendefinisikan, memetakan, dan mengukur kemaslahatan di level praksis (*al-waqi'*).

Untuk menentukan kemaslahatan, tentunya akan melibatkan banyak peran keilmuan di luar disiplin Ushul Fiqh. Kemaslahatan ini bisa berubah dan berganti sesuai dengan perbedaan, perubahan, dan pergeseran ruang dan waktu. Ibn Asyur mewanti-wanti bagi siapa saja yang bekerja mendefinisikan kemaslahatan praksis, untuk melakukan perenungan lebih dalam (*al-ta`ammul*). Kemaslahatan yang didefinisikan, dipetakan, dan diukur sedemikian rupa itu akan menentukan argumen-argumen keagamaan yang dibangun serta bagaimana memahaminya.

Dengan begitu, Fikih Peradaban adalah proses menyinergikan pendekatan teoritik-tekstual dan pendekatan praksis-rasional berbasis kemaslahatan. Pendekatan teoritik-tekstual dengan memanfaatkan teori-teori linguistik Al-Quran, semantik *(dilalah)* dan semiotik *(alamah)*, guna membedah makna tersurat dan tersirat di dalam teks. Sedangkan pendekatan praksis-rasional memanfaatkan perkembangan ilmu-ilmu di luar Ushul Fiqh untuk membaca realitas lingkungan dengan mendefinisikan, memetakan, dan mengukur kemaslahatan praksis. Fikih Peradaban dan manifestasinya dalam ruang nyata sangat bergantung kepada paradigma interpretasi terhadap teks dan realitas yang ada.

2

POLITIK NILAI: MENGENDARAI NEGARA BANGSA UNTUK MEMBANGUN PERADABAN

Purwo Santoso

Merawat jagad,
Membangun peradaban!

ITULAH *TAGLINE* yang dikumandangkan Nahdlatul Ulama (NU) saat merayakan satu abad keberadaannya. Artikulasi jargonik ini untuk menegaskan tekad-khidmahnya di masa mendatang, dan di sepanjang abad ke-dua-nya. Selain merefleksikan khidmahnya di masa silam, *tagline* itu juga menjadi *agenda setting*: menegaskan apa yang akan dilakukan dan dijalani oleh Nahdhlatul Ulama.

Ada hal-hal yang secara independen diputuskan untuk dilakukan dan diperjuangkan NU, dan ada konteks yang harus disiasati demi terwujudnya misi yang sudah dideklarasikan tadi: *merawat jagad, membangun peradaban*. Bagi NU yang *notabene* organisasi keagamaan, yang normalnya diartikulasikan adalah apa yang disebut sebagai kepentingan Islam. Dua frase yang diartikulasikan, "merawat jagad" dan "membangun peradaban", tidak menyebut-nyebut Islam.

Ketika dilacak lebih dalam, artikulasinya adalah "demi kemanusiaan". Berpegang lebih erat pada ajaran KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) bahwa di atas politik adalah kemanusiaan.

A. Agenda di Abad II: *Game Changing* Melalui Politik Nilai

Ketika menggunakan diksi "jagad", satuan hitung dari Khidmah NU adalah seluruh dunia atau global. *Tagline* tersebut mengartikulasikan bahwa di abad keduanya, NU adalah pelaku (penting) perpolitikan, perekonomian, dan kebudayaan berskala global. Dan harus semakin *sembodo* (memperlihatkan kompetensinya) dalam menggeluti persoalan dalam skala itu. Diksi "jagad" juga punya konotasi ekologis, bahwa alam raya ciptaan Tuhan selama ini menjadi pijakan bagi tumbuh-kembangnya peradaban. Dengan mengartikulasikan jargon tersebut, mandat *religious* untuk menjadi *khalîfah fil ardh* (khalifah di muka bumi), hendak disederhanakan narasinya: *merawat jagad*. Maknanya, NU akan berperan dalam politik-ekonomi lingkungan atau politik ekologi.

Merawat jagat juga bisa dibahasakan sebagai kesediaan menegakkan kedaulatan ekologis, di tengah-tengah rongrongan kerakusan ekonomi yang mengatasnamakan kemajuan dan pembangunan. Khidmah NU melalui kesediaan merawat jagad itu untuk memberi pijakan tumbuh dan berkembangnya peradaban. Bahwa alam semesta dalam nalar ekonomi telah didegradasi *marwah*-nya, diperlakukan sekadar sebagai sumber daya untuk mengabdi pada kepentingan ekonomi.

Pada akhirnya, dengan kemajuan peradaban yang berlangsung hingga saat ini, alam semesta yang dikaruniakan Tuhan untuk kita rawat: tidak sedang baik-baik saja. Ironisnya, kegagalan merawat jagad, pada gilirannya justru menjadi kendala bagi perkembangan peradaban itu sendiri. Apa yang bisa dilakukan NU? Tulisan ini tidak berpretensi menjawab pertanyaan ini. Peran yang niscaya, NU menjalankan peran sebagai *game changer*. Bagaimana peran atau langkah *riel* itu? Tulisan ini juga tidak bisa menawarkan rumusan yang jelas, spesifik, maupun operasional.

Dalam perannya sebagai *agenda setter*, Gus Yahya justru mengajak kita semua menawarkan usulan-usulan yang relevan, mengajak kita

memperdebatkannya sebelum menggelutinya secara langsung. Yang jelas NU tidak sedang terjun di ruang kosong. Peradaban ini digeluti oleh semua orang, kerangka sebagai kebijakan dari negara-negara yang berdaulat. Setiap negara terikat dengan pola *governance*-nya masing-masing.

Dalam rangka tampil dengan menjadi *game changer*, NU harus memiliki cukup banyak titik masuk dalam persoalan-persoalan *riel* yang digeluti di level lokal, nasional, maupun global. Sebagai contoh, untuk menandai NU menjadi pelaku penting dalam persoalan-persoalan keagamaan, momen di mana Republik Indonesia memegang giliran memimpin forum global melibatkan negara-negara yang skala perekonomiannya dalam peringkat 20 terbesar (*Government* 20 atau populer dengan singkatan G-20). Kepada pemerintah, NU mengusulkan diselenggarakan forum-forum turunannya (*side event*).

Forum yang sudah ada antara lain C-20 (*civil society*), B-20 (bisnis), T-20 (lembaga-lembaga *think tank*). Usulan *side event* tambahan itu disetujui, dan diselenggarakan dalam rangkaian peringatan Harlah 1 abad NU: R-20 (*Religion* 20). Melalui forum itu, tergalanglah forum rutin yang membincang persoalan internal agama maupun relasi antara agama pada level global. Dari inisiatif ini, tampak Indonesia—dalam hal ini NU—mencari solusi berbagai konflik berlatar belakang agama. Melalui forum itu pula artikulasi wacana humanitarian Islam semakin lantang, dan mendekatkan wacana dengan solusi praktis/operasional.

Artikulasi penegakan nilai kemanusiaan, jelas tidak lazim—untuk tidak mengatakan mengada-ada. Justru karena tidak lazim, NU punya peluang kontribusi yang luar biasa karena cocok dengan jati diri dan kebolehannya. Sedangkan artikulasi Gus Yahya jelas sarat dengan pesan-pesan politik. Politik yang dimaksudkan adalah politik nilai, setara—jika tidak sama dengan—*high politics*. Bersama dengan jamaahnya, *jam'iyyah* Nahdlatul Ulama sedang menantang dirinya sendiri untuk menggeluti politik kemanusiaan dengan keyakinan pada ajaran KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur): "Di atas politik, adalah kemanusiaan".

Hal ini disebabkan pelaku utama dalam perpolitikan dan perekonomian itu antara lain adalah negara-negara bangsa. NU mau

tidak mau harus tampil sebagai elemen negara bangsa itu sendiri. Pelibatan diri dalam skala global, bisa dibahasakan sebagai publik diplomasi dari Republik Indonesia. Jelasnya, pelibatan diri sebagai entitas keagamaan dalam kancah global, NU tidak harus berganti wajah menjadi negara Islam.

Hanya saja ada *micmatch* antara kompetensi untuk melibatkan diri dengan peluang-peluang yang tersedia. Sebagai *jam'iyyah*, NU tidak pernah memosisikan diri sebagai eksponen kunci dalam persoalan *global governance* dan *policy-making*. Kalaulah ada peran-peran penting, pemerannya adalah eksponen jamaah, utamanya sejumlah kiai dan para pengasuh pondok pesantren, yang mana keterlibatannya pada domain informal daripada aspek non-formal. Nah, untuk paham lebih saksama perihal *governance* dan *policy-making*, ada baiknya kita telaah entitas yang berada di belakang praktik *governance* dan *policy making*, yakni bekerjanya institusi negara.

Game changing yang dimaksudkan dalam telaah ini adalah *game* dalam praktik *governance* and *policy-making*. Alih-alih hadir menampilkan diri *game changer*, mempunyai cukup tim untuk memenuhi tuntutan yang dicanangkan saja belum. Tapi inilah *agenda setting*: mengagendakan untuk tersedia.

Policy-making, dalam konteks ini merupakan keputusan untuk melakukan sesuatu ataupun tidak melakukan sesuatu, demi teratasinya persoalan atau teratasinya masalah publik. Urusannya "*to do"* or "*not to do.*" Keputusan *"not to do*," bisa jadi justru mengatasi masalah, manakala mekanisme pasar sedang berlangsung, di mana pembeli ataupun penjual tawar-menawar memperjuangkan kepentingannya masing-masing. Pembeli ingin harga semurah-murahnya, sedangkan penjual menuntut harga semahal-mahalnya.

Keputusan *"to do*," bisa saja dalam bentuk *framework* untuk mengkerangkai formulasi kebijakan-kebijakan lain; bisa juga pada level praktikal-operasional, bahkan pada level setuju atau tidak setuju (dalam kasus perijinan). Dalam konteks ini, menegakkan nilai kemanusiaan perlu diperjuangkan NU sebagai *framework* dalam fomulasi kebijakan.

Istilah *governance* memikili kemiripan dengan *policy-making*, hanya saja tidak didedikasikan untuk memperjuangkan efektivitasnya. *Governance* ditegakkan untuk kenyamanan, kalau bukan martabat pihak-pihak terkait.

> *Governance encompasses the system by which an organisation is controlled and operates, and the mechanisms by which it, and its people, are held to account. Ethics, risk management, compliance and administration are all elements of governance.*[1]

Sebagai tatanan *systemic*, *governance* sejatinya adalah kebijakan tentang kebijakan *(meta policy*). Sebagaimana *policy-making*, proses *gavernance* bisa menjangkau domain formal maupun informal. Karena kekuatan NU ada pada informalitas jamaah, maka *informal governance* dan *policy-making* untuk menegakkan nilai kemanusiaan bisa digalang dari sini.

Poin yang hendak ditegaskan di sini yaitu bahwa NU harus menawarkan kebijakan-kebijakan terobosan kebijakan, bukan kebijakan yang menerabas, demi menegakkan kemanusiaan umat manusia. Sebagaimana dicontohkan oleh Presiden Abdurrahman Wahid ketika mencari solusi bagi konflik vertikal antara warga Papua dengan Pemerintah Republik Indonesia. Atas nama kesatuan dan keutuhan republik, tindakan represif terus dilakukan, dan konsekuensinya tidak tersedia ruang dialog, terlebih komunikasi dari hati ke hati. Gestur menghormati warga Papua adalah diijinkannya mereka mengibarkan bendera bintang kejora.

Gus Dur ingin warga Papua merasa nyaman dalam mengekspresikan identitas kebudayaannya. Dengan begitu, mereka juga akan merasa nyaman dengan statusnya sebagai warga negara Indonesia. *"Gus Dur ingin agar warga papua itu merasa sedemikian nyaman. Gus Dur ingin agar warga Papua itu merasa nyaman dengan benderanya. Tapi pada saat yang sama, mereka juga belajar untuk menjadi Papua sekaligus mencintai Indonesia,"* ujar Alissa saat dihubungi, Rabu (4/9/2019).

[1] Governance institute of Australia dalam https://www.governanceinstitute.com.au/resources/what-is-governance/

Menurut Alissa, Gus Dur ingin memunculkan *trust* atau rasa percaya orang Papua terharap pemerintah. Upaya tersebut dilakukan melalui pendekatan dialog dan kebudayaan.[2]

Dalam *policy-making* yang dibingkai dengan konsep dialog kebudayaan, maka suasana dialogis itulah yang menjadi prasyarat dan artikulasi politik kemanusiaan yang dipegang teguh Gus Dur. Frame ini memang membuka ruang komunikasi yang tersumbat, dan akhirnya tertutup kembali setelah beliau tidak lagi menjadi presiden.

Narasi terbalik yang didedikasikan untuk kemanusiaan juga diusung oleh Gus Dur di arena internasional, khususnya ketika menyangkut konflik Israel Palestina. Narasi terbaliknya adalah justru dengan membuka jalur komunikasi dengan pihak yang didefinisikan sebagai musuh, yakni Israel. Langkah-langkah terobosan dalam bentuk kebijakan dengan pihak yang sudah diposisikan musuh, tadinya tidak poluler. Namun semakin hari semakin mendapat dukungan, ketika kebijakan yang beliau ambil terus diperjuangkan oleh KH. Yahya Cholil Staquf, yang *notabene* kader penerusnya.

Deklarasi ke seluruh penjuru bahwa inti perjuangan NU adalah memperjuangkan peradaban umat manusia di seluruh muka bumi, dapat disederhanakan sebagai perjuangan kemanusiaan tanpa batas. Indonesia ataupun Nahdlatul Ulama yang tumbuh dan berkembang di dalamnya, hanyalah titik pijaknya. Ketika diartikulasikan di dalam pewacanaan global, garis perjuangan NU di kancah global adalah humanitarian Islam. Perlu dicatat, humanitarian Islam adalah bingkai wacana untuk menghadirkan cita kemanusiaan yang diusulkan oleh Indonesia.

Penetapan garis perjuangan politik menuntut pemaknaan dan penghayatan tentang arti penting institusi "Negara bangsa" lengkap dengan nasionalisme yang melekat padanya, dan pada saat yang sama membicarakan manifestasi dari nasionalisme. Nasionalisme boleh dibilang sebagai keniscayaan peradaban, tetapi harus diusung dan

[2] Kristian Erdianto, "Apa Alasan Gus Dur Tidak Melarang Pengibaran Bendera Bintang Kejora?" dalam https://nasional.kompas.com/read/2019/09/04/15394551/apa-alasan-gus-dur-tidak-melarang-pengibaran-bendera-bintang-kejora.

dikerangkai sebagai instrumen untuk artikulasi cita kemanusiaan (*humanisme*). Karena satuan hitung dari perjuangan peradaban adalah seluruh umat manusia di muka bumi, maka globalisasi dan globalisme yang terjadi hendaklah didedikasikan untuk kemanusiaan.

B. Humanitarian Islam dan Skenario Lompatan Ukhuwah.

Gus Yahya telah berselancar dalam khazanah politik global dengan menunggangi wacana humanitarian Islam. Islam tetap saja disandang sebagai identitas, namun yang dikedepankan adalah artikulasi cita kemanusiaan (watak humanitarian dari perjuangannya). Humanitarian Islam adalah pengemasan wacana yang digulirkan para kiai, untuk *audien* komunitas global. Berbagai wacana yang dihasilkan dari *riyadhah* para kiai dinarasikan dengan kemasan yang berbeda, karena digunakan untuk menjangkau *audien* yang berbeda (*global audience*). Humanitarian Islam merupakan muara dari silang-menyilang refleksi pemikiran para kiai, dan kalaulah yang mengartikulasikan Gus Yahya, ide dan nilai itu bukan milik atau preferensi Gus Yahya semata.

1. Dapur Wacana

Kemanusiaan yang disuarakan adalah kemanusiaan manusia yang hidup bersama dengan sesamanya; *Ukhuwah*. Dalam hal ini, ada catatan penting yang hendak menjadi fokus telaah. KH. Yahya Cholil Staquf (Gus Yahya) dalam berbagai kesempatan belakangan ini mengusung narasi terbalik. Membalik narasi dominan. Beliau selalu menyitir pemikiran Kiai Achmad Shiddiq, dalam kapasitasnya sebagai Rais 'Aam PBNU saat digelar Muktamar NU ke-27 di Situbondo, yang menggariskan tiga jenjang (bukan hanya jenis) *ukhuwah*.

Ketiga jenjang ini sudah sangat dipahami oleh warga *nahdliyiin*: *ukhuwah Islamiyah* (keislaman) *ukhuwah wathaniyah* (kebangsaan, kenegaraan), dan *ukhuwah basariyah* (kemanusiaan). Politik, dalam konteks ini melibatkan pembongkaran nalar berpolitik yang pada dasarnya bersifat *self-cetrict*--memenangkan *game "who get what and how"*--menjadi perjuangan menegakkan nilai; Kemanusiaan. Politik adalah bagian tak terpisahkan dari khidmah. Kita masih harus

menunggu lebih lama, apakah skenario melompat ini pada akhirnya dapat mengubah permainan (*game changing*). *Game* belum lama dimulai, dan transformasi pewacanaan kiranya masih akan terjadi.

Tagline yang dicanangkan Gus Yahya di atas sangat artikulatif mengkomunikasikan ide dan nilai, dalam menegaskan khidmah dengan mengungkit narasi-narasi yang tersirat. Misalnya, di balik frase "merawat jagad" dan "membangun peradaban" ada banyak petunjuk tersamar, atau isyarat dalam memahami, kalau bukan ikut ambil bagian dalam mengembangkan NU. Terlepas dari pesan-pesan tersirat ini, perayaan satu abad NU disertai dengan serial *halaqah*, menandai kesungguhan NU dalam memobilisasi pengetahuan. Sehingga untuk kepentingan selebrasi, digelar halaqah *Fikih Peradaban* di 250 titik di berbagai penjuru negeri.

Tulisan ini lebih dimaksudkan untuk memahamkan diri tentang apa yang terjadi, sambil memberanikan diri memaknai petunjuk-petunjuk di balik artikulasi ide yang sangat padat. Dalam mencoba memahaminya, penulis berpegang pada asumsi bahwa muara dari fikih adalah dijalankannya praktik-praktik sosio-kultural berbasis pengetahuan. Muara dari itu adalah perubahan peradaban. Kalau di masa lalu, skala kesulitannya ada dalam skala kultural, kini menjadi sangat ambisius, yaitu skala peradaban.

Diksi "merawat" sangatlah mudah dimengerti dan tidak kontroversial, namun tidak lazim pemakaiannya, ketika dikaitkan dengan jagad. Dalam peradaban yang disebut modern saat ini, jagad normalnya didudukkan sebagai obyek eksploitasi, dan eksploitasi itu berlangsung begitu marak, namun tidak meresahkan. Mengapa? Peradaban di mana kita hidup dikerangkai oleh cara fikir ekonomistik, cara berfikir industrial. Dalam cara berfikir ini, jagad atau alam raya ini sudah selayaknya diperlakukan begitu, karena alam raya itu sudah dibakukan perannya: sebagai 'sumberdaya' untuk kemajuan ekonomi, sekaligus untuk kejayaan industri. Tanpa terlihat mengonfrontir nalar industrial ini, artikulasi dengan diksi merawat jagad menampakkan spirit spiritualitas. Problematika di balik peradaban modern ini kiranya

menjadi bahan pemikiran, dan akan dipicu perubahan pemikirannya setelah fikih lingkungan digalakkan lagi.

Di balik diksi yang dipilih: "merawat jagad," ada aktualisasi peran umat manusia: *khalîfah fil ardh*. Dan menjalani peran ini adalah ibadah. Ada nilai atau makna dibalik kata yang diartikulasikan. Makna itu ditangkap oleh penulis tangkap ketika belajar tentang politik lingkungan. Peradaban dunia yang ditengarai oleh industrialisme, dan digerakkan oleh nalar kapitalistik, perlu dijemput oleh nalar khilafah; merawat jagad. Repotnya, diksi khilafah lebih banyak digunakan untuk adu keren, kalau bukan adu keabsahan, tentang sistem pemerintahan.

Penulis membayangkan suatu saat, sebagai implikasi dan artikulasi dari fikih lingkungan yang belakangan ini semakin ditekuni para kiai, khilafah merawat jagad ini menjadi *strand,* jika bukan *mainstrem* pemikiran politik-ekonomi. Hilangnya cita spiritualitas dalam pemikiran praksis dan pemikiran kemaslahatan umat, bukan hanya menjadi ruang kosong yang harus diisi, melainkan dambaan umat manusia itu sendiri. Dalam konteks inilah, politik artikulasi terasa arti pentingnya.

Politik artikulasi adalah keniscayaan, ketika ulama-ulama NU menjawab persoalan umat sesuai dengan konteks: konteks waktu dan ruang. *Tagline* "Merawat Jagad, Membangun Peradaban" merupakan jawaban NU yang sangat tepat dalam konteks waktu dan ruang. Dunia sedang ingar bingar dengan kemajuan di ranah industri, namun dunia industri itu sendiri sedang terjebak dalam krisis karena kealpaan merawat jagad.

Dalam kemajuan peradaban dunia sejauh ini, sudah dapat dibangun dengan kemapanan tatanan politik negara bangsa (*nation state*). Tetapi dalam tatanan itu belum terjalin kesepahaman, kesepakatan, dan komitmen bagi terciptanya kehidupan yang damai di muka bumi ini. Ada tantangan yang memang harus diatasi, namun yang hendak ditelaah ini di sini adalah tantangan dalam politik artikulasi yang harus dimainkan NU. Bahkan, ada begitu banyak praktik baik yang luar biasa, yang tidak sempat kita telaah.

Politik artikulasi hadir dalam tersiratnya pesan atau narasi dalam proses komunikasi. Sangat banyak hal yang dikomunikasikan secara implisit (*implicite knowledge*), hingga menjadikan orang luar menilai NU itu rumit. Karena yang harus diperbincangkan adalah suatu persoalan yang skala kerumitannya dalam skala peradaban, maka salah paham atau mis-persepsi akan menjadi-jadi disebabkan perbedaan gaya atau cara artikulasi ide-ide dan nilai-nilai yang terkait. Kita ambil contoh popular: narasi *hubbul wathan minal îmân*, bahwa cinta tanah air adalah bagian dari iman. *Nahdliyiin* kiranya sangat paham makna tersurat maupun tersiratnya. Mari kita bedah.

Adapun yang diartikulasikan adalah kecintaan kepada tanah air. Di sekolah-sekolah, kita diajari istilah "cinta tanah air". Perlu dicatat, dalam pelajaran di sekolah kecintaan pada tanah air itu, tidak ada sangkut-pautnya dengan keimanan. Implikasinya menjadi sangat panjang, ketika persoalan percintaan dengan tanah air ini ditaruh dalam konteks menjalani hidup dengan iman. Dengan menjadikan percintaan dengan tanah air ini sebagai persoalan keimanan, urusan tanah air ini menjadi persoalan keberagamaan, persoalan dosa dan pahala. Menjalani hidup di tanah air ini menjadi agama. Urusannya menjadi panjang dan serius, bernuansa spiritual.

Padahal, itu bukan frase yang diambil dari al-Quran ataupun al-Hadis. Itu adalah dalil yang diambil Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari untuk mengkerangkai masuknya jamaah *nahdliyiin* dalam sistem ketatanegaraan yang, waktu itu tengah dibudayakan. Institusi politik yang kita kenal sebagai negara Republik Indonesia, masih dalam proses formasi. Penduduk, dalam konteks ini *nahdliyiin*, yang tinggal di wilayah yang berstatus koloni dalam imperium Belanda diajak mengikrarkan kecintaannya pada tanah air ini.

Atas dasar kecintaan itu dapat mendisasosiasikan diri dengan pemerintah kolonial dan praktik kolonialisme. Langkah yang sangat politis ini--merdeka--diartikulasikan ke publik dengan bahasa cinta: *hubbul wathan*. Cinta tanah air, berada dalam satu *genre* dengan cinta kepada nabi atau rasul. Kalau cita kepada rasul diartikulasikan dengan

shalawatan, cinta kepada negeri diartikulasikan dengan lagu; "Padamu negeri, jiwa raga kami."

Implikasi dari narasi kecintaan kepada tanah air bukanlah sekadar patriotisme, melainkan juga nasionalisme, bahkan keimanan sebagai orang Islam. Cukuplah dengan mbah Hasyim *ndali--hubbul wathan minal îmân*--ertutuplah ruang untuk berkontroversi, menerima konsep nation-state Indonesia atau tidak. Kenyataan bahwa Indonesia bukan negara Islam tidak menjadi kontroversi, karena negara bangsa yang dihadirkan adalah negara yang menjadi sandaran jamaah dalam menambatkan keimanannya.

Dari sisi politik artikulasi, ada catatan menarik. Yang diartikulasikan adalah patriotisme, namun *impact*-nya adalah nasionalisme yang secara praktik melegitimasi hadirnya institusi penting: negara. Kasus ini juga menunjukkan dahsyatnya artikulasi cinta, sekaligus menunjukkan kecanggihan dalam mengartikulasikan ide dan nilai.

Kalau seabad yang lalu *master peace* dari politik artikulasi adalah *hubbul wathan minal îmân*, hal yang sejalan kalau bukan setara dengan itu, yaitu merawat jagad, membangun peradaban. Kalau dalam *master peace* itu konteksnya adalah kehadiran institusi negara dengan format *nation state*, konteks artikulasi saat ini adalah NU sebagai pemilik (pemegang saham) *nation state*. Misi negara dalam khazanah politik global bermuara pada perbaikan peradaban. Pertanyaannya, apakah *tagline* yang dihidupi dan dihidup-hidupi tersebut di atas sekadar pengulangan (*redundance*)? Dalam konteks ini, kita berpotensi *kesleo* (terkilir) dalam menarasikan. Maka politik artikulasi diperlukan agar tidak *keseleo*.

Negara adalah instrumen dalam artikulasi nilai dan ide. Perlu kita ingat, negara pada saat yang sama merupakan organisasi kekuasaan, yang mana cara berkuasanya dengan memproduksi teori, memproduksi narasi. Negara pada dasarnya lebih nyaman mendudukkan rakyat sebagai penduduk. Karena baginya, dengan status itu negerinya lebih mudah dikendalikan (*governable*). Sementara yang syariat adalah ketertiban politik (*political order*). Dalam konteks ini, yang menjadi

tantangan penting dalam politik artikulasi adalah mendudukkan dan memperlakukan negara sebagai instrumen khidmah. Kemampuan rakyat untuk mengendalikan pemerintah, agar keputusan-keputusannya korespon dengan kehendak rakyat, menjadi pertanda adanya demokrasi (pemerintahan dari dan untuk rakyat).

Dengan didudukkannya negara sebagai instrumen khidmah, keberadaan *jam'iyyah* (organisasi) NU dan keberadaan birokrasi pemerintah untuk menyelenggarakan misi negara, adalah setara: sama-sama instrumen. Bahwa masing-masing punya aturan internal dan cara kerjanya sendiri. Itu sudah jelas. Namun ada *mindsets* yang penting untuk dipertemukan agar artikulasi misi masing-masing menuju ke titik yang sama: kemajuan peradaban. Hanya saja, sejauh ini tidak tersedia *tranjectory* NU guna mendasari Langkah-langkah untuk diambil hari-hari ini, dan di hari-hari kemudian.

Sebetulnya, terdapat lapis-lapis pemahaman, penghayatan, dan aktualisasi yang sama-sama dipahami, diaktualisasikan, dan formulasikan kembali jika diperlukan. Penataan artikulasi politik jamaah di periode awal Indonesia merdeka, berkutat pada usaha untuk memastikan pemerintah yang secara kelembagaan masih compang-camping, berada dalam kendali warga. Ada invensi, menjabarkan prinsip representasi dengan membentuk partai politik. NU sempat menjadi partai politik, sebagai bagian dan kemudian menjadi entitas tersendiri pada masa itu. Figur sentral NU, misalnya, KH. Wahid Hasyim, selain masuk dalam kelompok the *founding fathers*, juga sempat memimpin kementerian Agama. Beliau merepresentasikan segmen NU dalam Pemerintahan.

Pertanyaannya kemudian, bagaimana *rute* khidmah atau *mindmap* untuk sampai pada titik yang disebut sebagai perubahan peradaban? Sekali lagi, ada politik artikulasi yang tidak mudah dimengerti dalam tradisi pemikiran/praktisi teknokratis, yang selalu menuntut kejelasan narasi, dan bukti-bukti empiris untuk menjustifikasi tindakan. Sebagai contoh, penggunaan lambang globe atau bola bumi, yang mendasari diksi "jagad" dalam *tagline* mewarat jagad. Kejelasan bahwa skala

khidmah NU adalah seluruh jagad, *rahmatan lil 'âlamîn*, korespon dengan penggunaan logo bergambar globe tersebut. Bagaimana sampainya pada pilihan itu ?

Maka inilah penjelasan Gus Yahya Cholil Staquf saat masih menjabat sebagai Katib Aam PBNU.

> "… pada waktu itu belum cukup wawasan untuk membangun nalar tentang bagaimana perjuangan di tengah-tengah perubahan momentum sejarah. Yang ada hanyalah wangsit-wangsit hasil istikharah. Bahkan gambar jagad yang menjadi lambang NU itu adalah hasil istikharah.
>
> Ketika Kiai Ridwan Abdullah, seniman NU pada waktu itu diminta untuk menggambar lambang Nahdlatul Ulama, ia melakukan istikharah, dan tidur, dan mendapatkan isyarat seperti itu, yang kemudian ia tuangkan dalam gambar. Begitu juga ketika Hadratus Syekh menerima usulan dari Kiai Abdul Wahab Hasbullah untuk mendirikan NU."[3]

Ketika menyelami fenomena yang kita sebut sebagai politik artikulasi ini, kita mendapat petunjuk dari para Kiai *Punjer*: Mbah Hasyim, Mbah Wahab, Mbah Achmad Shiddiq, dan sebagainya. Praktik kiai *ndalil*, dan dalilnya menjadi rujukan strategis sebagaimana dicontohkan di atas, korespon dengan rumusan Pancasila. Bahwa pembuatan keputusan dilakukan melalui proses mengambil hikmat kebijaksanaan.

Persoalan besar, termasuk menyusun respons-respons kenegaraan, sebagaimana disampaikan di atas tidak masuk akal kalau diserahkan pada pendapat kebanyakan orang, padahal ada *previllage* meminta petunjuk melalui prosedur-prosedur keagamaan, misalnya shalat istikharah. Bahwa artikulasi dari keputusan-keputusan itu dalam khazanah ilmu politik disebut sebagai demokrasi atau *governance*, dan itu keniscayaan.

---

[3] Yahya Cholil Staquf, *PBNU: Perjuangan Besar Nahdlatul Ulama. Tajdid 'ijtima'iyyah Untuk Khidmah Millenial;* MataAir, Rembang, Cetakan ketiga, 2022.

Seperti Mbah Achmad Shiddiq, yang waktu itu diposisikan sebagai Rais 'Am pada Muktamar NU ke-27 di Situbondo. Politik artikulasi bisa dirunut dari praktik kiai *ndalil*, dalil yang hendak kita bahas beliau keluarkan saat NU sebagai pemilik negara bangsa, harus merespons langkah pemerintah yang diikarkan sebagai penataan politik atas nama negara. Penataan politik yang dimaksudkan yaitu pemberlakuan azas tunggal, bahwa semua lembaga dan organisasi kemasyarakatan harus berikar: Pancasila adalah satu-satunya azas.

Tuntutan pemerintah tentu saja mendapatkan resistensi sangat kuat dari berbagai elemen masyarakat, termasuk dari semua organisasi massa. Dalam merespons kontroversi saat itu, Mbah Achmad Shiddiq yang memberikan dasar bagi NU untuk mengiyakan tuntutan penataan. Karena berangkat dari narasi legal formal, maka artikulasi tuntutan penataan politik dengan menggunakan diksi 'azas' dalam berorganisasi. Bagi pemerintah yang sangat obsesif mengoptimalkan kendali terhadap organisasi-organisasi politik dan kemasyarakatan, kendali terhadap hal yang azasi akan memungkinkan pengendalian total (totaliter).

Dalam konteks ini, negara menggunakan dirinya sendiri (birokrasi dan teknokrasi pemerintahan, termasuk aparat represi) sebagai instrumen untuk mewujudkan apa yang diyakini sebagai tujuan negara: ketertiban politik. Bagi Mbah Achmad Shiddiq, ketertiban politik itu adalah persoalan ukhuwah, persoalan persaudaraan. Dasar untuk merajut ukhuwah itu Pancasila, dan hal itu bisa dijustifikasi dari telaah keagamaan. Ketuhanan yang dicanangkan sebagai butir pertama Pancasila adalah Tauhid. Maknanya, ketika hal yang azasi bahwa negara menjamin tauhid di negeri ini, maka tidak ada urgensinya untuk melalukan resistensi.

Dalam konteks ini, khidmah NU justru bisa ditegakkan dengan mengurung negara dengan narasi penjaminan untuk bertauhid. Lalu, yang diperlukan adalah penataan ukhuwah. Narasi penindasan direspons dengan narasi ukhuwah, dengan catatan bahwa hal yang azasi tidak perlu terkompromikan. Keputusan NU untuk menerima

azas tunggal, mendapatkan respons sinis dari publik dari luar kalangan NU. Namun, skenario Orde Baru mengazastunggalkan seluruh negeri, *toh* tercapai juga. Otoritarianisme yang diskenariokan Orde Baru pun tak terbendung.

Narasi yang digulirkan Mbah Hasyim--*hubbul wathan minal îmân*--diartikulasikan secara lebih praktis/ operasional oleh *mbah* Achmad Shiddiq. Mengimani pentingnya imam dalam pemerintahan (pemerintah Orde Baru) tetap dipegang teguh, meskipun imam itu otoriter. Imam itu tidak saksama menata kekuasaan, tidak menyadari pentingnya prinsip ukhuwah untuk menciptakan tertib politik, tertib pemerintahan.

Dari segi pemikiran Pemerintahan, tawaran untuk mengedepankan dimensi ukhuwah bukanlah sekadar respons pragmatis, terbebas dari represi Orde Baru. Pada waktu itu, praktisi pemerintahan belum terbiasa dengan istilah *governance*. Sehingga kepiawaian Mbah Yai Achmad Shiddiq *mereframe* ketegangan politik itu dengan narasi ukhuwah termasuk pemikiran yang mendahului zamannya. Penyelenggaraan pemerintahan atas dasar prinsip ukhuwah merupakan persoalan *governance*. Dengan mengedepankan sisi *governance*, yang menjadi persoalan bukan luas-sempitnya kewenangan pemerintah, melainkan cara menjalin relasi.

Kecenderungan Orde Baru untuk otoriter, dikondisikan oleh narasi penting dalam pemikiran Pemerintahan, yakni pemerintahan yang terencana dalam kepemimpinan pemerintah. Perencanaan yang tersentralisir dan terencana tidak mudah dijalankan karena kuatnya politik identitas, termasuk politik berbasis konsolidasi identitas Islam. Aspirasi untuk mengembangkan tatakelola pemerintahan yang terdesentralisasi baru tersalurkan ketika era reformasi, setelah tumbangnya Orde Baru.

Namun penting untuk dicatat, yang diartikulasikan bukan perlawanan terhadap otoritas negara, melainkan *governance* yang bersandarkan nilai ukhuwah. Sejauh ini, belum terartikulasi secara lebih operasional model *governance* yang berpijak pada nilai ukhuwah,

karena yang mengorkestrasi *modelling governance* selama ini adalah lembaga-lembaga internasional, termasuk UNDP, the Word Bank dan International Monetary Fund. Kisi-kisi pemikirannya banyak yang *overlap* dengan gagasan dasar ukhuwah, misalnya, amanah atau akuntabilitas. Tetapi rujukan narasinya bukanlah Mbah Achmad Shiddiq, melainkan lembaga-lembaga internasional tersebut di atas. Karena respons diambil dalam kerangka besar, kerangka peradaban, dalil Mbah Achmad tidak didedikasikan untuk merespons Orde Baru.

Ada empat level artikulasi nilai ukhuwah: (1) identitas (*ukhuwah islamiyah*, persaudaraan sesama muslim); (2) kewargaan (*ukhuwah wathaniyah*, persaudaraan sesama warga bangsa); (3) kemanusiaan (*ukhuwah basyariyyah*, persaudaraan sesama umat manusia). Artikulasi identitas nahdliyin tidak terhalangi saat itu, dan sesama warga bangsa meniscayakan proses dialogis, serta praktik dialogis yang ada memang sangat sedikit. Artikulasi cita kemanusiaan tanpa peduli afiliasi kenegaraannya belum realistis untuk dijabarkan, atau dijabarkan secara konkret-operasional. Kebetulan artikulasi di level ini sebetulnya *inline* dengan standar *governance* yang dipolakan di kemudian hari.

Poit yang hendak digarisbawahi di sini adalah praktik kiai *ndalil*, memberi petunjuk (*clue*) tentang politik artikulasi NU. Selanjutnya, karena situasi dan kondisi, artikulasi politik harus dipandu dan dikerangkai dengan dalil-dalil penting, dan pengkerangkaan itu dilakukan dalam komunikasi sehari-hari, dalam forum-forum dan media-media yang tersedia. Dengan berpegang pada dalil-dalil yang dikomunikasikan secara lugas dan tepat guna, jamaah punya pegangan dalam berhadapan dengan negara. Dan yang tidak kalah penting untuk ditegaskan bahwa artikulasi politik dimulai dari level paling bawah: level jamaah.

Mereka adalah warga negara, warga pemilik pemerintahan. Hanya karena literasi dan kompetensi politiknya, pengkerangkaan berbasis dalil sangatlah penting, karena dalam statusnya sebagai organisasi kekuasaan, negara tidak hendak merepotkan dirinya sendiri: mengikuti kemauan rakyat yang sangat sulit disatukan pendapatnya. Oleh karena

itu, elemen paling elementer dalam politik artikulasi adalah kewargaan: baik sebagai umat manusia (tanpa hirau afiliasi politiknya, sebagai warga pemilik negara (warga negara), maupun sebagai sesama muslim.

Untuk mengusung narasi perubahan pada skala peradaban, Gus Yahya bukan hanya mencanangkan halaqah-halaqah, namun juga mengasah literasi politik jamaah. Bahwa negara adalah institusi politik, dan oleh karenanya harus dipolitiki. Pelacakan politik artikulasi yang ada, menunjukkan adanya langkah-langkah *keren*, yang tidak mudah dibaca nuansa politisnya. Langkah-langkah seperti itu bukan hanya harus diteruskan, melainkan direproduksi dan ditingkatkan skalanya.

Game yang dimainkan NU, sebagaimana disampaikan oleh yang beliau tulis, adalah peradaban.[4] Hanya saja, yang telah terartikulasi dengan baik selama satu abad pertama adalah *game* kebudayaan, yang ditandai dengan sebutan NU merupakan sebuah sub-kultur. Tersirat bahwa NU *game* yang dijalani sedang ditingkatkan, dari level kultural ke level peradaban. Ada keperluan untuk mengartikulasikan kekuatan kultural sedemikian, sehingga jangkauannya lebih luas (*worldwide*), dan tapaknya lebih mendasar. Untuk penguatan artikulasi kekuatan budaya itu, diselenggarakan halaqah Fikih Peradaban. Ada keperluan untuk menyimak artikulasi kewargaan, baik pada level internal/ *domestic*, ataupun level global. *Tagline* itu, secara tidak langsung mengartikulasikan peran warga NU sebagai warga peradaban dunia (*global citizen*).

Kewarganegaraan (*citizenship*) biasanya dipahami sebagai persoalan status. Lebih dari itu, status yang dimaksudkan punya makna lebih spesifik: status administratif. Telaah ini berangkat dari adagium yang sebaliknya, kesediaan penduduk menjadi warganegaralah yang membuat negara menjadi negara, menjadi institusi yang fungsional. Mengikuti ajaran Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, artikulasi rasa cinta kepada tanah air Indonesialah yang mendasari negara eksis di depan jamaah, dan atas dasar itu pula bisa menggunakan kekuasaannya secara sah.

---

[4] Yahya Cholil Staquf, *PBNU: Perjuangan Besar Nahdlatul Ulama. Tajdid 'ijtima'iyyah Untuk Khidmah Millenial;* MataAir, Rembang, Cetakan ketiga, 2022.

2. Loncatan *Game Chaning*

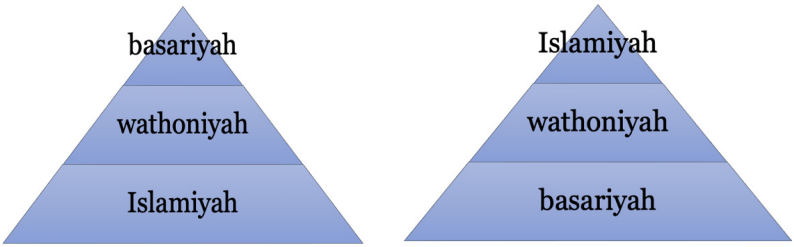
Selain terobosan pemikiran dan terobosan-terobosan langkah praktis yang dicontohkan oleh Gus Dur, dalam berbagai kesempatan Gus Yahya menyitir *dawuh* KH. Achmad Shiddiq yang sebetulnya lebih tepat dibahasakan sebagai formula untuk *go* global, ataupun melintas tatanan negara-negara bangsa yang ada selama ini. Dengan menjabarkan formula itu, *engagement* yang dilakukan NU berpotensi mengubah permainan (*game changing* dalam) politik global. Formula itu menyangkut tiga lapis atau tataran *ukhuwah*: (a) *Islamiyah*, (b) *wathaniyah*, dan (c) *basyariyah*.

Menarik untuk dicatat, yang diartikulasikan secara sangat jernih dan lantang oleh Mbah Achmad Shidiq adalah pemahaman dan pemaknaan yang tak lazim, yang hanya masuk akal kalau direnungkan secara mendalam. Dalam konteks ini, pelapisan *ala* Mbah Achmad Shidiq adalah pelapisan terbalik, yang melawan nafsu untuk menang melalui penguasaan orang lain.

Berbeda dengan yang menjadi naluri politik Islam, yang paling realistik untuk dimenangkan terlebih adalah *ukhuwah basyariyah*. Setelah *ukhuwah basyariyah* menghasilkan *ukhuwah wathaniyah*, barulah ada tempat untuk mengartikulasikan *ukhuwah Islamiyah*. Secara sepintas, formula ini membiarkan kekuatan Islam terkesampingkan. Nalar dari formula ini bahwa ketika kemenangan *ukhuwah Islamiyah* menjadi obsesi perjuangannya, ada pihak yang tereksekusi yang akan terus-menerus merebut kemenangan bagi dirinya sendiri.

Pada akhirnya, yang terjadi adalah konflik berkepanjangan atau sama-sama sampai titik kehancuran. Kalau sesama komunitas Islam memperjuangkan Islam menurut versinya sendiri--katakankan NU dan Muhammadiyah secara habis-habisan berebut pengaruh--maka muaranya adalah kerusakan, kalau bukan kebinasaan bersama. Begitu juga, ketika *ukhuwah wathaniyah* dikalahkan demi *ukhuwah Islamiyah*--katakan kelompok Islam di Indonesia *ngotot* menuntut berdirinya negara Islam--klaim negara Islam yang diperjuangkan akan berujung pada kerapuhan, kalau bukan keruntuhan Indonesia. Jika

di Indonesia ini *ukhuwah basyariyah* bisa menjadi fondasi *ukhuwah wathaniyah* dan *ukhuwah Islamiyah*, prinsip ini bisa ditularkan dengan negara-negara lain.



Oleh karenanya, *ukhuwah Islamiyah* yang sudah menjadi *common sense* yang sedang berjamaah atau mengelola *jam'iyyah* tidak boleh dibesar-besarkan, demi *ukhuwah wathaniyah*. Dan yang penting untuk diartikulasikan dalam ukhuwah adalah nilai lengkap dengan hierarkinya (*basyariyah* > *wathaniyah* > *Islamiyah*).

Artikulasi ide ini niscaya menuai kontroversi, dan oleh karenanya memerlukan proses deliberasi dan pengendapan kesadaran yang panjang. Hanya saja, formula ini sebetulnya sudah dipraktikkan dan tidak bermuara pada gejolak yang tidak terkendali. Dalam batas-batas tertentu, penerapan formula Mbah Achmad Shiddiq ini telah dikomunikasikan ke kancah internasional, sebagai model arsitektur politik Islam di Indonesia. Formula terbalik yang menempatkan *ukhuwah bashariyah* sebagai fondasi tatanan politik, sehingga prinsip kesetaraan yang menjadi elemen utama *democratic governance* bisa ditegakkan. Telah menjadi pengetahuan internasional bahwa Indonesia adalah negara Islam yang berhasil membangun sistem Pemerintahan yang kurang lebih: demokratis.

Agar tidak melebih-lebihkan prestasi/kontribusi NU, perlu diberikan catatan bahwa *feature* negara bangsa yang telah tumbuh dan berkembang seusai Perang Dunia I dan II, sebetulnya mengalami perubahan atau transformasi. Dalam kasus Indonesia, NU sendiri ikut ambil bagian, dan dalam batas-batas tertentu ikut membayar mahal. Cara ilmuwan dan praktisi memahami dan memperlakukan negara juga telah berubah, bukan hanya meninggalkan tatanan imperial yang

hadir dengan praktik-praktik penjajahannya (kolonialisme), namun semakin hari semakin mengedepankan hak asasi manusia.

Artikulasi nilai-nilai kemanusiaan dalam berbagai studi semakin kuat dan operasional. Apa yang disebut sebagai *global political order*, tidaklah se-anarkhis yang dibayangkan oleh kalangan realis: di mana hubungan antarnegara merupakan hubungan menang-menangan. Sebagai proyek global dengan mempercayakan eksekusinya melalui eksperimen di masing-masing negara, cita-cita untuk mewujudkan *democratic governance* yang *governable* melalui aktualisasi cita kewarganegaraan sedikit banyak telah terwujud.

C. Transformasi Relasi Negara Bangsa dengan Warganya: Infrastruktur Penyelenggaraan Proses *Governance,* Penyangga *Policy-making*

1. Transformasi

Imperium yang mewadahi artikulasi ajaran Islam sudah runtuh saat NU didirikan, dan wilayah nusantara dalam kendali imperium Belanda. Dalam historiografi itu, kita disadarkan bahwa kawasan Nusantara adalah koloni Hindia Belanda. Dan peradaban dunia saat itu bukan hanya ditandai oleh mapannya praktik kolonialisme dari kekuasaan imperium.

Seiring dengan dirapikannya khidmah para ulama dengan membentuk *jam'iyyah* NU, imperium dan praktik imperialisme bertransformasi. Koloni-koloni imperium itu pun memerdekakan diri, dan tatanan politik dibakukan menjadi tatanan negara bangsa. Wadah artikulasi politik NU, dalam perjalanan sejarahnya adalah negara bangsa: Negara Republik Indonesia yang klaim kemerdekaannya diartikulasikan pada tanggal 17 Agustus 1945.

Realisasi ide mewarnai perubahan peradaban dunia tidak mudah dibayangkan, apalagi diwujudkan. Sejauh ini, kekuatan NU ada pada jamaah, bukan pada organisasi ataupun pengorganisasian. NU bukanlah kekaisaran sebagaimana Turki Utsmani (*Ottoman Empire*), ataupun entitas politik negara bangsa. NU juga bukan *multi-national corporation*. Dalam posisi-posisi tersebut di atas, perubahan bisa dijangkau melalui kekuatan paksa, kekuatan organisasional ataupun kekuatan uang.

Faktanya, setelah tumbuh dan berkembang selama 600-an tahun, *Ottoman Empire* tumbang. Pemikiran NU untuk tampil sebagai penyangga peradaban, muncul justru karena telah tiadanya kekaisaran itu. Hal yang penting dan berfungi dalam skala peradaban yaitu narasi. Sebagaimana dicontohkan di atas, kuasa Mbah Hasyim *ndalil hubbul wathan minal îman*, memolakan narasi tentang patriotisme. Artikulasi cinta tanah air di dalam sebuah negara merdeka yang merdeka adalah artikulasi warga negara, meskipun dalam percakapan sehari-hari, kewarganegaraan itu disebut sebagai jamaah.

Artikulasi kewarganegaraan yang dilakukan oleh jamaah NU, menjadikan dirinya disebut sebagai *civil society*. Karena di depan negara, artikulasi ide dan nilai itu begitu signifikan, maka NU juga dilabeli sebagai organisasi kemasyarakatan atau ormas. Itu semua dikomunikasikan satu sama lain melalui penarasian ide dan pewacanaan. Karena itulah, kuasa narasi yang bergulir dari praktik *ndalil*-nya Mbah Hasyim punya implikasi berantai yang panjang. *Ndalil*-nya mbah Hasyim bergulir saling sambung-menyambung narasi, dan pada akhirnya bermuara pada terkonsolidasinya NU sebagai pengusung gagasan negara bangsa: NKRI.

Alur narasi dasar (*the grand narrative*) yang terus menerus bergulir bahwa ulama itu pewaris nabi, dan reproduksi narasi itulah yang menjadikan kiprah NU bisa berlangsung di mana-mana. Dalam terminologi Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) kiprahnya yang begitu populer di kawasan nusantara, menghasilkan fenomena sub-kultur. NU adalah sub-kultur. Artikulasi kewargaan berlangsung melalui ukhuwah yang berlapis-lapis.

Kita tahu, kata "jagad" punya banyak makna (konotasi), dan dipilihnya kata itu sebagai *tagline*, justru menegaskan bahwa semua konotasi itu hendak diartikulasikan. Jagad bisa berarti bumi, dan tersirat bahwa ke depan NU akan juga ambil bagian dalam menggeluti krisis ekologi yang melanda bumi ini. Diksi merawat jagad kiranya akan menjadi pemicu dalam penegakkan makna *khalîfah fil ardh*. Jagad dalam konteks ini, bisa berarti "se-dunia" atau global.

Maknanya, NU sedang menegaskan bahwa khidmah yang dibawakannya tidak sebatas yurisdiksi *nation state* Indonesia. NU bukan hanya "makhluk" domestik, namun juga aktor global. Bahwa *engagement* NU haruslah memiliki signifikansi dalam skala global atau *worldwide*. Kalau Khidmah NU selama menghasilkan jejak sebagai sub-kultur di negeri ini justru karena kuatnya artikulasi kultural selama ini. Kini NU mengartikulasi kekuatan kulturalnya lebih lanjut untuk ikut mewarnai peradaban dunia.

Dalam komunikasi publik yang dijalani NU, terdapat disain wacana (*discursive design*) di balik pemberlakuan *tagline* yang sedang viral hari-hari ini. Ada pemahaman dan kesepahaman dalam banyak hal, sehingga diwacanakannya satu hal, memiliki implikasi menyeret wacana lain untuk digulirkan. Kita pun mengetahui bahwa saat *discursive design* itu digulirkan, akan terjadi perjumpaan dengan wacana yang lain, yang bisa jadi bersilangan, kalaulah tidak bertabrakan.

Artikulasi wacana, termasuk wacana merawat jagad, membangun dan menandai peradaban Islam akan lebih *assertive*, dan jika demikian dugaan akan terjadinya benturan peradaban sebagaimana diantisipasi Samuel P. Huntington di tahun 1989 akan menjadi kenyataan. Di balik pewacanaan pada aras global, ada juga wacana pada aras domestik. Ketika signifikansi global diwacanakan, misalnya, ada juga penegasan bahwa NU tidak akan membatalkan komitmen sebagai *stakeholder* negara bangsa dan negara Republik Indonesia. Yang menjadi persoalan justru pemahaman dan pemaknaan tentang negara bangsa.

"Negara bangsa" adalah terminologi yang terlahir dalam perjalanan sejarah, tepatnya sejarah bangsa-bangsa di Eropa yang terjebak

dalam peperangan yang boleh dibilang tak kunjung berakhir. Format penataan politik yang dapat mengakhiri perang turun temurun itu disebut sebagai format negara bangsa, dan disepakati dalam perjanjian di Wesphalia pada tahun. *Mindset* yang mendasari pelembagaan negara bangsa adalah *mindset* menyudahi peperangan di Eropa. Memang, dengan disepakati dan diberlakukannya *template* berfikir ini, Eropa tidak lagi bergolak sampai pada saat di mana peperangan justru terjadi dalam skala yang lebih luas, yang kita kenal dengan perang dunia pertama dan perang dunia kedua.

Secara ikonografis, NU menggunakan gambar jagad dalam logo organisasinya. Dengan gambar jagad itu pula ternarasikan dengan baik komitmen yang hidup dan dihidup-hidupi NU, yaitu membumikan Islam di bumi pertiwi. Keislaman menjadi manifes dalam kultur, sehingga ketika Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) menginformasikan keberadaan NU kepada publik di bumi pertiwi ini, beliau katakan NU adalah sub-kultur pembentuk ke-Indonesiaan Indonesia.

Artikulasi NU sebagai sub-kultur ini pada akhirnya mengendap dan terakumulasi sebagai peradaban. Dalam sehari-hari, NU hadir di dalam benak publik sebagai narasi yang arusnya menghanyutkan kita pada realitas tertentu. Digunakan istilah jagad sebagai *tagline*, mempermudah untuk mengungkit imaji bersama guna menggumuli realitas, sekaligus menggalang aksi-aksi kolektif (*collective action*). Aksi kolektif yang disebut sebagai khidmah NU tidak harus hadir dalam bentuk rumusan teknokratik; rencana, program kerja, hasil evaluasi, dan sebagainya.

Dilansirnya *tagiline* itu, mengaktivasi perpolitikan di NU. Konteks ini penting dan menarik untuk kita telaah. Sekadar ilustrasi, narasi NU sebagai sub-kultur ini konsisten dengan dalil politik yang diartikulasikan *eyang*-nya Gus Dur, yang *notabene* sebagai muasis Nahdlatul Ulama itu sendiri; bahwa cinta kepada tanah air adalah bagian dari iman (*hubbul wathan minal îmân)*. Ketika mengartikulasikan relasi politik NU dengan institusi negara, yang keluar adalah ungkapan

cinta. Ungkapan cinta kepada planet bumi yang sedang bermasalah ini diartikulasikan dengan *tagline*: merawat jagad. Urusan politik yang biasanya melibatkan ketegangan dan konflik, diartikulasikan dengan ungkapan, cinta tanah air; patriotisme.

Entah kenapa yang lebih lantang diartikulasikan adalah "cinta tanah air", bukan nasionalisme, sebagaimana diartikulasikan oleh Presiden Sukarno. Hanya saja, karena yang artikulasi merupakan ungkapan cinta, jamaah NU justru nyaman menjadi nasionalis. Anak-anak muda NU sama-sama lantangnya dengan prajurit TNI, ketika meneriakkan pekik penanda nasionalisme mereka: "N-K-R-I Harga Mati". Ketika komitmennya pada institusi negara menjadikan dirinya warga negara, yang harus terlebih dahulu diselesaikan adalah urusan keimanannya. Alih-alih dengan menggunakan dalil cinta pada tanah air itu, urusan bernegara dengan mudah diposisikan sebagai artikulasi keimanan.

Dengan memantik imaji yang diungkit melalui wacana *ḥubbul wathan minal îmân*, tergalangnya jamaah NU tanpa harus menjalani *tetek mbengék* teknokrasi dan pengorganisasian. Dalam menggalang aksi kolektif, NU tidak harus memberi petunjuk rinci ataupun SOP, karena hal yang perlu dilakukan adalah keniscayaan dari jargon *ḥubbul wathan minal îmân*. Aksi kolektif itu tergalang tanpa spesifikasi apa pun yang bisa dan perlu dilakukan, dan pada gilirannya memolakan praktik bahwa NU adalah pengusung negara proklamasi, negara republik Indonesia, negara yang didambakan NU itu sendiri.

Dalam penggalangan aksi kolektif itu, yang diperlukan adalah kontrol terhadap narasi atau wacana.[5] Dan yang sangat penting untuk dikomunikasikan, bukan permintaan melakukan hal yang secara spesifik perlu dilakukan, melainkan urgensi dan relevansi melakukannya. Yang penting bukanlah akurasi pesan-pesan yang tersampaikan secara simbolik, melainkan menekuni keniscayaan yang melekat padanya.

[5] Frederick W, Meyer, *Narrative politics: Stories and Collective Actions*, Oxford University Press.

Mengungkit kesadaran bahwa jamaah NU, yang sampai hari ini tidak jelas siapa saja mereka, terkelola dan mengelola dirinya sendiri, karena adanya silang-menyilang narasi. Ajaran Islam hadir dan menjadi manifes sehari-hari, sebagai jalinan narasi dan arus wacana. Alih-alih karena yang didalili adalah persoalan kecintaan pada tanah air, jamaah pun memahami kesejajarannya dengan cinta kepada *kanjeng* Rasul melalui *shalawatan*. Dengan begitu, ketika republik ini haus akan loyalitas warga negaranya, artikulasi rasa cinta *nahdliyin* kepada negara, secara telak menjadi jawaban atas kehausan loyalitas tersebut.

2. Infrastruktur *Governance* dan P*olicy-making.*

Ketika membahas *governance* dan *policy-making*, pembahasan di atas senantiasa mengaitkan negara, tepatnya negara-bangsa dengan warganya. Perbincangan tentang *governance* mensyaratkan aktor non-negara yang cakap dan tangguh dalam berpolitik.

Dalam percakapan sehari-hari, penggunaan istilah "bangsa" dan "negara" sering kali tidak tepat ataupun tumpang tindih. Ketika frase "disintegrasi bangsa" digunakan, yang dimaksudkan adalah disintegrasi negara. Negara, tepatnya birokrasi Pemerintahan, kerepotan dalam mengorganisir dirinya sendiri. Namun istilah yang dipakai untuk menggambarkan adalah disintegrasi negara. Implikasi dari salah sebut ataupun dalam penggunaan istilah tidaklah fatal karena merujuk hal yang sama: Indonesia. Dalam berbagai pidato pejabat, kalaulah dua kata ("bangsa" dan "negara") disebut secara bergantian, maka yang dimaksudkan hal yang satu: Indonesia.

Jika kita mengikuti definisi Almarhum Benedict Anderson, bangsa atau kebangsaan merujuk pada imaji bersama.

> *"… it is an imagined political community--and imagied as both inherently limited and sovereign" …It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds each lives the image or their communion."*[6]

[6] Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (Revised Edition, Verso: London, 2006) hlm. 6

Di sisi lain, negara adalah institusi, kalau bukan organisasi. Britannica mendefinisikannya sebagai *sovereign political entity*. Selanjutnya dijelaskan sebagai berikut:

> ***state,*** *political organization of society, or the body politic, or, more narrowly, the institutions of government. The state is a form of human association distinguished from other social groups by its purpose, the establishment of order and security; its methods, the laws and their enforcement; its territory, the area of jurisdiction or geographic boundaries; and finally by its sovereignty. The state consists, most broadly, of the agreement of the individuals on the means whereby disputes are settled in the form of laws.*[7]

Sebagai entitas politik yang menjalin relasi kuasa dengan warganya. Dalam watak *assertive* yang dimilikinya, negara bisa saja memobilisasi kesepahaman tentang dirinya sebagai entitas yang berdaulat (*sovereign*). Rancunya pengungkapan bangsa dan negara sebagaimana dikedepankan di atas bisa dipahami watak *assertive* tersebut. Dengan memanfaatkan ada adanya kesamaan imaji--sebagai sesama anak bangsa--negara bisa dibuat lebih *governable*.

Apa yang harus NU lakukan terhadap *sovereign entity* yang bernama Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)? Narasi yang bergulir sejauh ini adalah bahwa NU, dengan artikulasi nasionalismenya adalah pemilik sah dari KNRI. Kader-kader muda NU bahkah mengusung yel-yel "NKRI harga mati" untuk menegaskan bahwa nasionalisme mereka bersifat *all-out*. Agar *sovereign political entity* bernama Indonesia ini nyaman menjalankan kekuasaannya, ada keperluan untuk merumuskan rancang bangun ideologi negara, dan Pancasila yang sejak awal dicanangkan sebagai ideologi negara disetujui dan dideklarasikan secara terbuka.

NU mendukung dan *committed* untuk mempraktikkan ideologi Pancasila. Nilai kemanusiaan yang menjadi pertaruhan NU sebagaimana dijelaskan di awal, adalah sila ke-dua dari Pancasila. Hal

[7] Britannica, https://www.britannica.com/topic/state-sovereign-political-entity.

ini selalu disitir oleh Gus Yahya, sapaan akrab dari KH. Yahya Cholil Staquf, dalam khidmahnya sebagai pejuang peradaban dan penerima mandat konstitusional bagi negara, antara lain:

> "… melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum; mencerdaskan kehidupan bangsa, dan *ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial*."[8]

Kunci untuk bisa menggandeng negara dalam rangka berkhidmah merawat jagad dan membangun peradaban, yaitu menggunakan kesepakatan konstitusional: ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Karena tekad untuk merawat jagad dan membangun peradaban diartikulasikan NU mulai dari bumi Indonesia, dan ketentuan konstitusi NKRI kondusif untuk itu, maka tantangan NU sebetulnya ada pada level implementasi klausul di atas. Skenario menunggangi institusi negara untuk *go global* ini masuk akal untuk dijalankan, dengan catatan NU siap untuk terlibat aktif dalam praktik-praktik *policy-making*. NU adalah eksponen warga negara bangsa yang menjadi pelaku praktik-praktik *governance* and *policy making*. Lantas, seberapa *feasible*-kah?

"Merawat jagad, membangun peradaban," diusung dalam kesadaran adanya dan keperluan untuk mengoptimalkan institusi politik, yang secara teknis ilmu politik disebut sebagai negara bangsa (*nation state*). Institusi ini terlahir dari ketegangan politik berbasis imperialisme, tanpa harus mengatakan bahwa nalar imperialis itu sendiri sudah sirna. Setara dengan itu, kenyataan yuridis bahwa koloni-koloni itu sudah merdeka, bukan berarti bahwa nalar kolonialistik telah sirna.

Lebih dari itu, dalam jati diri negara sebagai institusi politik, harus menjadi relasi kuasa dengan warga negaranya, termasuk *nahdliyyin*.

[8] Alinea 4 Pembukaan Undang-undang Dasar Republik Indonesia. Garis miring dari penulis menegaskan bahwa apa yang diartikulasikan dengan istilah "merawat jagad, membangun peradaban," juga menjadi komitmen negara.

Tekad NU untuk ikut membangun peradaban dunia, bisa bertabrakan, terpental, ataupun seiring dan sejalan dengan beroperasinya negara. Karena pertimbangan ini, maka yang dikedepankan dalam telaah ini adalah politik artikulasi, bukan artikulasi politik NU.

3

FIKIH KEWARGANEGARAAN, NU, DAN TANTANGAN ISU-ISU GLOBAL

Hijrian Angga Prihantoro

A. Pendahuluan

Sebagai seorang santri, saya benar-benar merasa bahagia ketika dilibatkan dalam semarak ke-NU-an menuju usia abad keduanya yang diinisiasi oleh PWNU DIY dalam produksi pengetahuan ini. Dalam penilaian saya, tentunya ini bersifat subjektif, NU sebagai organisasi keagamaan terbesar di dunia, yang warganya juga tersebar di seluruh dunia, akan menghadapi tantangan-tantangan dalam isu-isu global yang berkenaan dengan diskursus kewarganegaraan.

Dengan penuh rasa hormat, *ikrâman wa ta'zhîman* kepada para kiai di seluruh negeri, dalam kesempatan ini saya *nyuwun* izin untuk ikut *urun rembug* terkait fikih kewarganegaraan dan isu-isu yang melekat di dalamnya. Saya sepenuhnya menyadari bahwa apa yang saya diskusikan dalam tulisan ini tak lebih sekadar refleksi diskursif dari apa yang saya tekuni selama ini. Oleh sebab itu, saya *niati* sejak awal untuk *ngalap barakah* dari perjuangan para kiai dalam melahirkan, membesarkan, dan mengharumkan nama NU.

Dalam mendiskusikan fikih kewarganegaraan, NU dan tantangan isu-isu global, saya memetakan tulisan ini dalam tiga sub tema. *Pertama*, potret ke-warga-an dalam peradaban politik Islam. Pada bagian yang pertama ini, saya berupaya melacak dan menganalisis perkembangan terminologi ke-warga-an dalam sejarah peradaban politik Islam, dan bagaimana terma tersebut mengalami perubahan secara dinamis menjadi kewarganegaraan di era negara bangsa.

Kedua, diskursus fikih kewarganegaraan dalam pemikiran hukum Islam. Pada bagian sub tema yang kedua ini, saya berusaha melakukan epistemifikasi fikih kewarganegaraan dalam pemikiran hukum Islam, dan bagaimana terma tersebut hari ini didiskusikan oleh para sarjana dunia dalam studi keislaman. *Ketiga*, NU dan tantangan isu-isu kewarganegaraan. Dalam sub tema yang terakhir ini, saya memotret beberapa isu yang sedang berkembang, dan tantangan-tantangan kewargaan yang dihadapi oleh warga dunia hari ini, serta bagaimana NU perlu menyikapi hal-hal tersebut secara kritis dan dinamis.

B. Potret Ke-Warga-an dalam Peradaban Politik Islam

Sebelum konsep negara bangsa hadir, dalam peradaban politik Islam, untuk mengidentifikasi potret kepemimpinan dan wilayah kekuasaan, setiap era diterminologikan berdasarkan penisbatan terhadap pihak-pihak yang secara politik memiliki wewenang dalam mengontrol dan mengorganisir segenap urusan yang berkaitan dengan kehidupan sosial (Castells 2010, 16).

Era awal keislaman, di mana Nabi Muhammad Saw. berada, disebut dengan era Kenabian *('ashr an-nubuwwah)*. Nabi, sebagai pihak yang memiliki otoritas, merupakan sosok yang menguasai bidang keagamaan, persoalan politik, sekaligus strategi peperangan. Penguasaan pengetahuan Nabi Muhammad Saw. terhadap ketiga aspek tersebut dalam waktu yang bersamaan memosisikan diri nabi sebagai sosok yang tidak hanya dinilai sebagai pemuka agama *(ulama)*, namun juga sebagai pemimpin politik *(umara'),* sekaligus sebagai panglima perang (militer) (Watt 2007, 20-22; Black 2011, 9-17).

Pribadi nabi yang menguasai ketiga bidang pengetahuan sekaligus dalam satu momen menghadirkan konstruksi idealitas kepemimpinan bahwa di era Kenabian, Nabi Muhammad Saw. sebagai seorang pemimpin adalah juga ulama, umara`, dan militer sekaligus. Jika demikian, dalam kanvas diskursus politik, pertanyaan fundamentalnya adalah siapa warganya atau disebut dengan apa status warganya?

Dalam peradaban politik Islam, warga di era Kenabian ini disebut dengan *shahâbah* (p. *ashhâb*). Sebagai sebuah terminologi, *shahâbah* merupakan status sosial yang dalam diskursus keagamaan merupakan sebutan untuk pihak-pihak yang mengimani risalah kenabian, sekaligus tunduk dan menerima segenap hal yang diputuskan oleh Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, posisi *shahâbah* sebagai warga di era Kenabian, secara hierarkis, tepat berada di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. itu sendiri.

Pasca mangkatnya Nabi Muhammad Saw., kepemimpinan dan kekuasaan politik dalam peradaban keislaman beralih kepada para sahabatnya yang dikenal dengan sebutan Khulafa' Rasyidun. Sebagai sebuah terminologi, Khulafa' Rasyidun adalah para *shahâbah* yang mengemban amanah sebagai pemimpin umat Islam. Para *shahâbah* itu adalah Abu Bakar Ash-Shidiq, Umar Bin Khatab, Utsman Bin Affan, dan Ali Bin Abi Thalib.

Pada titik ini, para *shahâbah* tersebut yang sebelumnya di era Kenabian merupakan warga biasa, naik statusnya menjadi pemimpin politik bagi umat Islam dengan menyandang gelar "Khalifah" (Razek 2012, 28). Era ini disebut dengan era Khulafa' Rasyidun. Sebagai sebuah terminologi, era Khulafa' Rasyidun merupakan potret periodik untuk menggambarkan jangka waktu kepemimpinan Abu Bakar Ash-Shidiq, Umar Bin Khatab, Utsman Bin Affan, dan Ali Bin Abi Thalib.

Di era Khulafa' Rasyidun, konstruksi idealitas kepemimpinan masih sama dengan rumusan yang berlaku di era Kenabian. Keempat khalifah di atas dalam waktu yang bersamaan dinilai sebagai sosok-sosok yang menguasai dan ahli dalam bidang keagamaan, politik, dan militer sekaligus (Al-Bajuri, 2012). Meskipun demikian, sebutan untuk ke-warga-

annya mengalami perubahan. Jika di era Kenabian status kewargaan diterminologikan dengan *shahâbah,* di era Khulafa' Rasyidun, status kewargaan diterminologikan dengan *tabi'în*. Sebagai sebuah terminologi, *tâbi'în* merupakan sebutan untuk komunitas umat Islam yang mengikuti hal-hal yang diputuskan dan diajarkan oleh para *shahâbah*.

Saya sadar, interpretasi definitif di atas tentu masih perlu diperdebatkan dan didiskusikan secara kritis. Mengingat, dalam literatur-literatur peradaban keislaman, selama ini *tâbi'în* dinarasikan sebagai upaya deskriptif untuk menjelaskan pemetaan periodik bagi keberadaan komunitas umat Islam setelah era para *shahâbah*. Namun, pijakan paradigmatis yang saya gunakan di sini adalah dengan menekankan pada aspek pemaknaan etimologisnya (politik bahasa), bukan pada pemetaan periodisasi hierarkisnya (politik generasi).

Dengan demikian, jika *shahâbah* merupakan terminologi kewargaan bagi komunitas umat Islam yang membersamai Nabi Muhammad Saw., baik sebagai Rasul maupun selaku pemimpin politik, maka *tâbi'în* adalah terminologi kewargaan bagi komunitas umat Islam yang mengikuti arahan-arahan dan kebijakan-kebijakan yang diputuskan oleh Khulafa' Rasyidun. Pada titik ini, baik di era Kenabian maupun di era Khulafa' Rasyidun, identitas kewargaan dikonstruksi dengan berdasarkan pada kedekatan antar para pihak yang saling berjejaring dengan paham keagamaan yang diyakini.

Dalam peradaban politik Islam, berakhirnya era Khulafa' Rasyidun ditandai dengan hadirnya diskursus politik dinasti. Sebagai sebuah terminologi, politik dinasti merupakan sistem kekuasaan politik yang dinisbatkan kepada trah tertentu, yang kemudian mengonstruksi kesadaran bahwa hanya pihak yang memiliki darah keturunan dengan pemimpin sebelumnya yang dapat menduduki tahta-tahta kepemimpinan selanjutnya. Keberadaan diskursus politik dinasti dapat diidentifikasi dengan penisbatan nama keluarga tertentu di belakang kata dinasti itu sendiri (Crone 2005, 4). Misalnya, Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, Dinasti Buwaihiyah, Dinasti Saljukiyah, Dinasti Ayubiyah dan lain sebagainya.

Di sini, saya tidak ingin membahas sejarah politik dinasti. Namun yang hendak saya sampaikan bahwa dalam konteks kekuasaan dan kekuatan politik, paradigma politik yang berkembang di era dinasti benar-benar berbeda dengan paradigma politik yang berlaku di era Kenabian dan era Khulafa' Rasyidun. Misalnya, di era Kenabian, tidak dikenal Dinasti Muhammadiyah, atau di era Khulafa' Rasyidun, tidak dikenal Dinasti Abu Bakariyah, Dinasti Khatabiyah, Dinasti Affaniyah atau Dinasti Thalibiyah.

Penisbatan trah keluarga tertentu dalam kekuasaan politik mengonstruksi kesadaran politik baru bahwa yang dapat berkuasa adalah pihak yang memiliki garis keturunan dengan penguasa awal ketika dinasti itu dibentuk. Wacana politik ini kemudian membentuk diskursus politik identitas berdasarkan keturunan *(bani/abnâ`)* dinasti-dinasti tersebut. Dalam waktu bersamaan, Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah dan seterusnya, dinarasikan dengan Bani Umayyah, Bani Abbasiyah dan seterusnya. Akibatnya, idealitas kepemimpinan yang berlaku di ruang publik juga mengalami perubahan paradigma.

Jika di era Kenabian dan Khulafa' Rasyidun, idealitas kepimpinan dideskripsikan dengan penguasaan terhadap, setidaknya, tiga keahlian, yakni keagamaan, politik, dan militer, tetapi di era Dinasti, tidak demikian. Keahlian dalam ketiga bidang ilmu tersebut secara sekaligus tidak menjadi syarat mutlak bagi seseorang yang memiliki garis keturunan dengan penguasa dinasti, untuk dapat menduduki tahta kepemimpinan. Namun, sebagai penguasa, elit politik dapat bekerja sama dengan para ahli agama dan ahli militer dalam menjalankan roda pemerintahan di bawah rezim kekuasaannya. Pada momen ini, rumusan tipologisasi otoritas terpetakan antara pemimpin politik *(umara`)*, pakar ilmu-ilmu agama *(ulama`),* dan ahli kemiliteran *(junûd),* yang mana ketiga belah pihak memiliki kewenangan yang berbeda-beda (Al-Jabiri 2001, 235-236).

Hubungan ketiga belah pihak di atas dapat diidentifikasi relasi diskursifnya melalui pemetaan kewenangan dan pembagian wilayah kerjanya masing-masing. *Umara'* sebagai penguasa memiliki otoritas

yang berkenaan dengan persoalan-persoalan politik. Sedangkan *ulama'* sebagai pihak yang menguasai ilmu-ilmu keislaman memiliki otoritas yang berkaitan dengan urusan-urusan keagamaan. Sementara *Junûd* sebagai pihak yang menguasai aspek-aspek kemiliteran memiliki otoritas yang berhubungan dengan penjagaan stabilitas keamanan.

Pemetaan pembagian otoritas antara elite politik, pakar keagamaan, dan ahli peperangan mengonstruksi tipologi sosial di ruang publik. Ketiga belah pihak di atas kemudian dikenal dengan sebutan *khawwâsh* (orang-orang spesial). Sebagai sebuah terminologi politik, *khawwâsh* merupakan status sosial yang diberikan kepada pihak-pihak tertentu yang memiliki keahlian-keahlian khusus dalam bidang dan wilayah kerja tertentu. Dalam waktu bersamaan, *khawwâsh* beranti tesa dengan '*Awwâm* (orang-orang biasa).

Sebagai sebuah terminologi politik, '*Awwâm* merupakan status sosial bagi siapa saja yang dalam dirinya tidak terpenuhi unsur-unsur keistimewaan, seperti kebangsawanan, penguasaan ilmu-ilmu keagamaan atau pengetahuan tentang strategi peperangan (Shagir 2010, 20). Dengan demikian, di era Politik Dinasti, status sosial kewargaan diidentifikasi berdasarkan keistimewaan, kewenangan, dan keahlian yang dimiliki.

Secara umum, politik dinasti sebagai diskursus dalam peradaban keislaman, termasuk politik dinasti dalam peradaban dunia, berakhir ketika dunia dihadapkan dengan fenomena Revolusi Amerika Serikat (1765-1783) dan Revolusi Perancis (1789-1799). Salah satu akibat geopolitiknya adalah pembagian kekuasaan politik dengan berdasarkan pada batas-batas wilayah tertentu (Esherick 2006). Kedua revolusi tersebut, dalam diskursus geopolitik, dinilai sebagai pemantik atas lahirnya tatanan dunia baru yang mengentitaskan konsep negara bangsa *(nation-state)* bagi dunia. Istilah *nation-state* (negara-bangsa) pada dasarnya ialah rumusan kehidupan dunia modern yang secara politik menolak bentuk kehidupan sosio-politik masyarakat lama, yakni kekuasaan politik dikuasai oleh pihak tertentu, atau bahkan penganut agama tertentu hingga melampaui batas-batas wilayah tertentu.

Pada titik ini, secara diskursif, di era Negara Bangsa, kekuasaan politik tidak lagi menyoal tentang siapa dan dari garis keturunan mana yang berhak untuk berkuasa, melainkan berkaitan dengan perbedaan letak geografis sebuah wilayah, dan bagaimana para penduduk wilayah tersebut saling bekerja sama dalam membentuk dan menentukan arah kebijakan politiknya di mata dunia. Ihwal diskursif ini mengonstruksi narasi baru bagi masyarakat dalam kehidupan sosio-politik di era modern, yakni warga negara *(citizen)* (Weisband, 2015; Parolin, 2009).

Peleburan dua diksi antara negara dan bangsa dalam satu spektrum diskursif memengaruhi paradigma tentang siapa sebenarnya warga negara itu sendiri. Berbeda dengan era sebelumnya yang merumuskan status warga dengan label-label tertentu, di era Negara Bangsa, terminologi warga tidak bisa berdiri sendiri untuk distatuskan secara mandiri, melainkan harus diikuti dengan terminologi negara sebagai bentuk konsekuensi dari upaya akomodatif terhadap keberadaan bangsa-bangsa yang berada dalam wilayah kekuasaan sebuah negara.

Dalam diskursus sosio-politik, era Negara Bangsa mengonstruksi pemahaman yang lebih egaliter bahwa warga negara merupakan sebutan untuk semua pihak yang memiliki hak politik yang sama mengikuti regulasi-regulasi yang berlaku dalam sebuah negara. Dengan demikian, warga negara sebagai status sosio-politik di era Negara Bangsa tidak ditentukan berdasarkan keahlian bidang pengetahuan dan kewenangan yang dimiliki, bahkan agama yang diyakini, tetapi didasarkan atas tanah air dan identitas nasional kenegaraannya. Pada titik ini, penguasa, elit politik, ulama, militer, dan orang biasa memiliki status yang sama di ruang publik, yakni warga negara. Dalam waktu yang bersamaan, momen politik ini membingkai segenap hal yang menyangkut kehidupan warga negara dalam rumusan diskursus kewarganegaraan *(citizenship)* (Bellamy, 2008).

C. Diskursus Fikih Kewarganegaraan dalam Pemikiran Hukum Islam

Kewarganegaraan sebagai diskursus yang lahir di era Negara Bangsa tentu tidak terdeskripsikan secara eksplisit, baik di era Kenabian, era Khulafa' Rasyidun, maupun era Politik Dinasti. Meskipun terdapat

pembahasan tentang politik dalam khazanah pemikiran hukum Islam *(fikih siyâsah)*, namun istilah fikih kewarganegaraan *(fikih al-muwâthanah)* belum dikenal dalam peradaban politik Islam. Hal ini tentu dapat dimaklumi, mengingat realitas politik yang mengitari ulama mazhab selaku pengarang ketika merumuskan dan menuliskan kitab-kitab fikih di era kodifikasi *('ashr tadwîn),* memang belum dihadapkan dengan wacana-wacana negara bangsa itu sendiri. Sehingga teminologi fikih kewarganegaraan tidak dijumpai dalam lireratur-literatur fikih klasik.

Dalam sejarah ilmu-ilmu keislaman, fikih merupakan disiplin ilmu yang secara praktis mendiskusikan tentang hal-hal yang berkaitan dengan hukum Islam yang didasarkan atas teks-teks keagamaan. Di era klasik, tema-tema yang dibahas dalam ruang lingkup ilmu fikih adalah seputar bersuci *(fikih thahârah)*, beribadah *(fikih al-'ibâdah)*, bertransaksi *(fikih mu'âmalah)*, perkawinan *(fikih al-munâkahah)*, kepidanaan (*fikih al-jinâyah),* dan politik *(fikih as-siyâsah)* (Al-Jaziriy 2003). Segenap tema pembahasan tersebut telah melahirkan budaya akademik yang luar biasa dalam khazanah pemikiran hukum Islam. Meskipun demikian, terminologi fikih kewarganegaraan *(fikih al-muwâthanah)* memang belum didiskusikan oleh ilmu fikih sendiri.

Dalam penelusuran Ahmad M. Salim, terminologi kewarganegaraan *(al-muwâthanah/citizenship)* dalam dunia pemikiran Arab-Islam pertama kali didiskusikan oleh Rif'at Ath-Thahthawiy (1216 H - 1290 H). Dalam pandangan politik Ath-Thahthawiy, di era modern, status sosio-politik manusia terikat dengan tempat dan wilayah keberadaan tanah air negaranya *(al-wathan/land of nation)*. Mereka yang hidup di atas atau dalam wilayah tersebut dinamakan dengan warga negara *(al-muwâthin/citizen).*

Dengan demikian, lanjut Ath-Thahthawiy, kehidupan antarwarga negara diatur dengan sistem kewarganegaraan *(al-muwâthanah).* Pada titik ini, segenap warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama, baik antarsesama warga negara, maupun antara warga negara dengan negaranya *(huqâq wa wâjibat mutabâdilah baina al-insân wa wathanih).*

Dalam filsafat ilmu-ilmu keislaman, fikih merupakan produk ijtihad yang harus didasarkan pada elemen-elemen teoretisnya (*Ushûl Fiqh*). Tema-tema yang didiskusikan oleh ilmu fikih tidak dapat serta-merta melepaskan diri dari rumusan-rumusan *Ushûl Fiqh* yang mendasari objek penalarannya. Itu sebabnya, kewarganegaraan sebagai terminologi baru yang belum pernah dikenal sebelumnya dalam peradaban politik Islam, dan fikih kewarganegaraan sebagai produk ijtihad di era Negara Bangsa perlu dianalisis secara kritis melalui disiplin *Ushûl Fiqh,* agar keberadaannya sebagai diskursus memiliki pijakan paradigmatis yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Pada poin ini, kita perlu melakukan upaya epistemifikasi terhadap diskursus fikih kewarganegaraan itu sendiri. Kesadaran ini tentu tidak secara tiba-tiba datang dari ruang hampa. Mengingat, Imam asy-Syafi'i dalam *Ar-Risâlah* menyatakan dengan tegas bahwa tidak ada satu fenomena pun yang dihadapi oleh umat Islam yang tidak terikat dengan hukum atau bebas dari hukum (Asy-Syafi'I, 2005, 474).

Untuk memberikan bingkai teoretis terhadap diskursus fikih kewarganegaraan dalam *Ushûl Fiqh*, ulama Muslim di era modern ini melakukan beragam pemetaan dengan sudut pandangan yang bervariatif. Hal ini, pada umumnya, karena fikih kewarganegaraan tidak disebutkan dalam teks-teks keagamaan secara eksplisit. Maka fikih kewarganegaraan termasuk dalam ruang lingkup pembahasan *al-maskût 'anhu* (yang terdiamkan). Sebagai sebuah terminologi, *al-maskût 'anhu* merupakan anti tesa dari *al-manthûq bihi* (yang terwicarakan).

Ulama *Ushûl Fiqh* sendiri berbeda pandangan terkait hal-hal yang terdiamkan atau yang tak disebutkan oleh teks-teks keagamaan ke dalam tiga pendapat. *Pertama*, pihak-pihak yang berpendapat bahwa segala hal yang tak disebutkan secara tersurat oleh teks-teks keagamaan mengindikasikan bahwa perkara tersebut secara mutlak tidak diizinkan dan tidak diperbolehkan untuk ditindaklanjuti.

Kedua, pihak-pihak yang berpendapat bahwa segala yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh teks-teks keagamaan menunjukkan bahwa perkara-perkara tersebut diizinkan atau diperbolehkan untuk dilakukan secara mutlak. *Ketiga*, pihak-pihak yang menawarkan perspektif moderat dengan menyatakan bahwa perkara-perkara yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh teks-teks keagamaan, perlu dianalisis dan diteliti terlebih dahulu berdasarkan aspek-aspek kemaslahatan dan kemafsadatannya (Abu 'Ied 2005).

Berdasarkan pada tiga pemetaan perspektif di atas, fikih kewarganegaraan sebagai diskursus dalam politik hukum Islam tentu memiliki status penerimaan dan penolakan yang berbeda-beda, tergantung pada bagaimana para pihak di atas melihat fikih kewarganegaraan itu sendiri. Dari pendapat pihak pertama di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa mendiskusikan atau mengetengahkan diskursus fikih kewarganegaraan di ruang publik merupakan hal yang dilarang oleh agama.

Sedangkan dari pandangan pihak kedua di atas, kita dapat menyatakan bahwa jangankan mendiskusikan atau mengetengahkan gagasan fikih kewarganegaraan, memberlakukan fikih kewarganegaraan di ruang publik merupakan hal yang secara mutlak diizinkan dan diperbolehkan oleh agama. Adapun dari perspektif pihak ketiga, kita dapat memahami bahwa dalam mendiskusikan, mengetengahkan dan memberlakukan fikih kewarganegaraan di ruang-ruang sosial merupakan perkara yang sah-sah saja untuk dilakukan, selama dapat mewujudkan kemaslahatan umum dan keadilan sosial.

Lebih jauh, ulama-ulama kontemporer melihat bahwa diskursus fikih kewarganegaraan, sekalipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks-teks keagamaan, adalah bagian dari persoalan politik hukum yang perlu diakomodasi keberadaannya di era negara bangsa. Hal ini berimplikasi pada dinamisasi fikih, sebagai sebuah fan ilmu hukum Islam yang praktis, agar dapat senantiasa membuka diri dengan wacana-wacana baru, sehingga dapat relevan dengan konteks zaman yang melatari kehidupan umat Islam itu sendiri.

Dalam rangka mengakomodasi diskursus fikih kewarganegaraan, ulama-ulama kontemporer memasukkan fikih kewarganegaraan dalam tautan teoretis yang beragam. Misalnya, Rasyid al-Ghannusyi meletakkan fikih kewarganegaraan sebagai bagian pengembangan dari kajian hak asasi manusia *(huqûq al-insân)* dalam politik hukum Islam. Hal ini karena studi tentang fikih kewarganegaraan membincang hal-hal yang berkaitan dengan hak-hak yang berkenaan dengan hubungan sosio-politik antara Muslim dan Non-Muslim. Meskipun terdapat perbedaan dalam sistem kepercayaan dalam bermasyarakat, fikih kewarganegaraan tetap memperhatikan bagaimana semua pihak dapat menjalankan ajaran-ajaran keagamaan yang diyakini oleh masing-masing pihak (al-Ghannusyi, 1993).

Berbeda dengan Al-Ghannusyi, Al-Hadi Dawusy menilai bahwa fikih kewarganegaraan merupakan bagian dari pembahasan fikih minoritas (*fikih aqalliyat)*. Hal ini karena kajian mengenai fikih kewarganegaraan lahir dari perspektif fikih minoritas untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana hukum Islam menyikapi perbedaan mayoritas dan minoritas, serta bagaimana hukum Islam melindungi hak-hak minoritas di ruang publik. Ihwal akademik ini dinilai sebagai spirit pengetahuan untuk mewujudkan nilai-nilai Islam yang universal, yang tidak membedakan satu komunitas dengan komunitas yang lainnya (Dawusy 2008).

Namun, bagi Abdul Haq Hamisy dkk., fikih kewarganegaraan dapat dijadikan sebagai elemen diskursif dalam pengembangan kajian *Maqâshid asy-syarî'ah* di era kontemporer. Hal ini karena fikih kewarganegaraan memberikan perlindungan bagi setiap warga negara dari aspek-aspek fundamental dalam Maqashid Syari'ah itu sendiri, seperti jaminan kebebasan dalam berkeyakinan, jaminan mendapatkan pendidikan; jaminan penjagaan harta benda, serta membangun relasi antar keluarga, yang mana semua hal tersebut diakomodasi dalam diskursus fikih kewarganegaraan (Hamisy, 2017).

Berbeda dengan para peneliti sebelumnya, Muhammad Ikij langsung meletakkan diskursus fikih kewarganegaraan sebagai bagian

dari politik hukum Islam. Hal ini, bagi Ikij, karena dari sudut pandang pemikiran politik hukum Islam, diskursus kewarganegaraan bertujuan untuk memperjelas bagaimana setiap zaman berhak untuk memiliki diskursusnya sendiri dalam menentukan, merumuskan, dan menerapkan sistem politik yang adaptif dengan fenomena-fenomena politik yang dihadapi oleh umat Islam. Ihwal diskursif ini, lanjut Ikij, berimplikasi pada pemahaman bahwa fikih sebagai fan keilmuan bersifat dinamis, karena senantiasa perlu mempertimbangkan variasi geografis dan perubahan isu-isu seputar persoalan sosio-politik itu sendiri (Ikij, 2019).

Dalam kajian yang paling mutakhir, Khairi Farjani memiliki perspektif yang berbeda dengan para peneliti sebelumnya. Bagi Farjani, fikih kewarganegaraan adalah bagian dari isu-isu geopolitik internasional yang didiskusikan dalam pemikiran hukum Islam di era kontemporer ini. Fikih kewarganegaraan, dalam perspektif geopolitik, mampu mengelaborasi secara koperatif terhadap jaringan-jaringan politik internasional yang dibangun atas dasar kesepakatan bangsa-bangsa. Dengan memasukkan diskursus fikih kewarganegaraan ke dalam kajian geopolitik, lanjut Farjani, merupakan salah satu cara untuk mempromosikan hukum Islam ke dunia internasional, bahwa Islam peduli dengan isu-isu kemanusiaan yang hari ini terjadi di belahan dunia (Farjani, 2020).

Keberagaman sudut pandang tentang diskursus fikih kewarganegaraan dalam pemikiran hukum Islam menunjukkan bahwa, meskipun secara terminologis fikih kewarganegaraan tidak secara tersurat dinyatakan dalam al-Quran dan Hadis, namun sebagai gagasan pemikiran, fikih kewarganegaraan dapat dientitaskan berdasarkan konsep *al-maskût 'anhu,* dan dapat dikaji serta diteliti secara sistematis.

Ihwal akademik ini dibangun berdasarkan kesadaran bahwa meskipun sebuah diskursus tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks-teks keagamaan; atau bahkan berasal dari luar tradisi Islam, setiap wacana yang dapat mengimplementasikan kemaslahatan dan keadilan sosial bagi kemanusiaan harus disikapi dengan bijak secara

proporsional. Dengan demikian, berdasarkan epistemifikasi di atas, fikih kewarganegaraan dapat dipotret sebagai diskursus politik hukum Islam di era kontemporer.

D. NU dan Tantangan Isu-isu Kewarganegaraan

Kehadiran diskursus kewarganegaraan dalam cakrawala kehidupan sosio-politik di era negara bangsa, mempengaruhi pola pikir dan sudut pandang pengetahuan umat Islam dalam menafsirkan ulang dan menarasikan kembali terminologi-terminologi keagamaan di ruang publik. NU sebagai organisasi masyarakat terbesar di dunia perlu turut andil dalam menyikapi geliat akademik seputar isu-isu kewarganegaraan yang berkembang saat ini.

Dalam momen menuju abad keduanya ini, dengan mengetengahkan Fikih Peradaban sebagai tema besar orientasi pergerakan sosialnya, NU tentu akan menghadapi beberapa tantangan yang berkenaan dengan isu-isu kewarganegaraan itu sendiri. Secara sederhana, saya akan memotret beberapa isu yang perlu disikapi secara kritis oleh NU agar dunia internasional tahu bahwa Kiai dan Santri dapat turut mewarnai perdebatan akademik yang masih akan berlangsung untuk tahun-tahun ke depan.

1. Diskontinuitas *Socio-Religious Labelling* di Ruang Publik

Diskursus kewarganegaraan yang hadir di era negara bangsa membawa implikasi teoretis sekaligus praktis. Secara teoretis, kehadiran konsep negara bangsa dalam tatanan dunia, di mana tiap wilayah dengan batas-batas teritorial tertentu dapat berdiri sebagai negara dengan nama tertentu dan cakupan kawasan tertentu, menghapus tipologi pembagian kekuasaan kewilayahan dalam peradaban politik Islam yang dikenal dengan *Dârul Islâm* dan *Dârul Harb*.

Dalam peradaban politik Islam, perbedaan penyebutan kedua terminologi tersebut meniscayakan perbedaan penyebutan bagi tiap-tiap warganya: muslim dan kafir. Yang perlu disadari bersama bahwa peralihan model dan sistem politik dari kekhilafahan ke negara bangsa meniscayakan perubahan penamaan identitas sosial di ruang publik.

Jika di era kekhalifahan sebutan untuk warga masyarakat didasarkan atas keberpihakannya terhadap paham keagamaan yang diyakini, maka di era negara bangsa identitas kewargaan didasarkan atas dasar keberpihakannya pada sebuah negara (Kamali, 2009; Kamali, 2016).

Berdasarkan uraian di atas, secara praktis, terminologi muslim dan kafir akan mengalami penyempitan ruang diskursifnya. Di era kekhalifahan, kedua terminologi tersebut sah-sah saja digunakan di ruang publik. Namun, di era negara bangsa, dengan berpijak pada diskursus kewarganegaraan di mana setiap elemen masyarakat sosial memiliki penyebutan yang sama sebagai warga negara, maka penyebutan muslim dan kafir, jika dipaksakan, dapat memantik konflik sosial keagamaan di ruang publik. Dalam horizon politik *cum* keagamaan di era negara bangsa, NU melihat pergeseran paradigma di atas perlu disikapi dengan kritis, sebagai bentuk dinamisasi antara politik dan pengetahuan itu sendiri.

Dalam konteks mensosialisasikan spirit kewarganegaraan dan mempromosikan kesadaran inklusif agar setiap warga negara dapat hidup berdampingan tanpa diskriminasi, sekaligus sebagai upaya untuk menghindari praktik-praktik politik identitas, NU memiliki pandangan yang progresif dan toleran dalam menyikapi isu-isu seputar warga negara yang tidak beragama Islam.

Dalam hal ini, NU melalui putusan Bahtsul Masail Maudhu'iyyah dalam Munas Alim Ulama dan Konbes NU 2019 di Banjar Jawa Barat, secara progresif berani mengambil sikap bahwa warga negara yang tidak beragama Islam (Non-Muslim) tidak dapat dikategorikan sebagai orang-orang kafir dengan status *harbi*, *mu'âhad*, *musta'man,* bahkan *dzimmi*. Hal ini karena terminologi-terminologi tersebut, di era negara bangsa, tidak dapat diberlakukan mengingat setiap warga memiliki status yang sama di mata negara, apa pun agama yang diyakininya (nu.or.id). Pada titik ini, NU menyadari bahwa terminologi-terminologi yang berkaitan erat dengan diskursus teologis tidak dapat serta merta dientitaskan dalam diskursus kewarganegaraan di ruang publik.

Sikap kewarganegaraan NU di atas tentu akan menghadapi

tantangan-tantangan praktis dari pihak-pihak yang tidak sepakat. Hal ini wajar saja, mengingat orientasi gerakan antar para pihak juga berbeda-beda. Di sini, saya tidak dalam posisi untuk menyebutkan pihak-pihak yang melakukan kontra narasi terhadap sikap NU di atas, atau mengkritisi narasi-narasi yang dibangun oleh pihak-pihak yang berseberangan dengan NU itu sendiri.

Di sini, saya hanya ingin menyampaikan bahwa keputusan yang telah diambil oleh NU di atas adalah bagian dari upaya dialog dalam relasi diskursif antara agama dan negara, di satu sisi, dan relasi sosial-keagamaan antar sesama warga negara, di sisi yang lain. Dengan demikian, secara keseluruhan, NU dan polemik istilah Non-Muslim menunjukkan betapa pentingnya untuk terus memperjuangkan toleransi dan kerukunan antar umat beragama di Indonesia bahkan seluruh dunia.

Ihwal diskursif inilah tantangan yang terus dihadapi oleh masyarakat dunia. Dengan tidak mengesampingkan peran ormas-ormas yang lain dalam mengampanyekan moderatisme dan gagasan-gagasan inklusif, segenap pihak, khususnya warga Nahdliyyin, perlu bekerja sama dan berkomitmen untuk dapat memastikan bahwa setiap warga negara memiliki hak-hak dan perlakuan yang sama.

2. Persoalan Pengungsi dan Imigran Korban Perang

Dalam beberapa tahun terakhir, persoalan pengungsi atau imigran yang merupakan korban perang merupakan fenomena yang sangat menyedihkan dan memprihatinkan bagi seluruh masyarakat dunia. Tidak pernah terpikirkan oleh mereka harus meninggalkan tanah kelahirannya. Tidak pernah terbesit dalam benak mereka harus berjalan ribuan mil, bahkan mengarungi lautan lepas tanpa bekal dan persiapan. Mereka terpaksa harus meninggalkan rumah dan keluarga tercintanya, yang dalam waktu bersamaan, memikul beban trauma dan ketidakpastian masa depan.

Banyak dari mereka yang mengalami diskriminasi dan perlakuan tidak adil saat mencoba mencari tempat yang aman sekadar untuk melanjutkan kehidupannya. Masalah ini semakin diperparah oleh kurangnya dukungan

dan solusi yang efektif dari pemerintah dan masyarakat dunia. Banyak negara yang enggan menerima pengungsi atau imigran korban perang tersebut. Tidak sedikit negara yang justru mengambil langkah-langkah kebijakan yang membatasi mobilitas mereka. Dalam beberapa kasus, imigran korban perang juga menjadi korban penindasan dan eksploitasi selama proses pengungsian itu berlangsung.[1]

Menurut data PBB, pada tahun 2020, lebih dari 80 juta orang di seluruh dunia mengalami pengungsian atau mobilitas paksa, termasuk 26 juta pengungsi, 45 juta pendatang, dan 3 juta pencari suaka. Lebih dari 75% pengungsi berasal dari negara-negara yang sedang mengalami konflik atau perang, seperti Syria, Afghanistan, dan Myanmar. Data juga menunjukkan bahwa pengungsi dan imigran sering kali mengalami kesulitan dalam memperoleh akses layanan dasar seperti pendidikan, pekerjaan, dan layanan kesehatan.

Lebih dari 50% pengungsi anak-anak yang berusia antara 5 sampai 17 tahun tidak memiliki akses pendidikan, dan lebih dari 70% pengungsi perempuan dan anak-anak rentan terhadap diskriminasi dan eksploitasi seksual.[2] Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa masalah pengungsi dan imigran korban perang masih merupakan isu global yang memerlukan tindakan yang efektif, konkret, dan praktis.

---

[1] Ikuti perkembangan isunya melalui laman-laman web internasional, seperti https://www.unhcr.org/. Laman web ini menyediakan informasi dan data terbaru mengenai isu pengungsi dan imigran, serta usaha yang dilakukan oleh UNHCR untuk membantu korban perang; https://www.internal-displacement.org/, laman web ini menyediakan data dan informasi terbaru tentang tingkat internal displacement (pengungsian dalam negeri) di seluruh dunia; https://www.amnesty.org/en/, laman web organisasi ini mempublikasikan laporan dan kampanye yang berkaitan dengan hak asasi manusia dan perlakuan terhadap pengungsi dan imigran; https://www.hrw.org/, laman web organisasi ini mempublikasikan laporan dan analisis tentang isu hak asasi manusia, termasuk perlakuan terhadap pengungsi dan imigran.

[2] 2 Selain web-web pada catatan kaki nomor 22 di atas, anda bisa mengikuti perkembangan datanya melalui laman-laman web internasional, seperti https://www.iom.int/, sebagai laman organisasi PBB yang khusus memfokuskan pada masalah migrasi. Situs resminya menyediakan data dan informasi tentang situasi pengungsi dan imigran, serta program-program yang diterapkan untuk membantu mereka; https://www.who.int/, WHO memiliki program khusus untuk membantu pengungsi dan imigran memperoleh akses layanan kesehatan yang baik. Situs resminya menyediakan informasi dan publikasi tentang masalah kesehatan pengungsi dan imigran.

Kita semua tahu bahwa mereka adalah korban perang, yang terdampak dari peristiwa-peristiwa politik yang, bahkan mereka sendiri tidak pernah ikut mengintervensi dan terlibat langsung, dan tidak benar-benar memahami tentang apa yang sebenarnya terjadi. Kita semua juga tahu bahwa pemerintah dan masyarakat dunia harus bekerja sama untuk memastikan agar mereka mendapatkan hak-hak sipilnya, sehingga dapat memiliki akses dan peluang yang sama untuk memperoleh pelayanan dan fasilitas-fasilitas yang dapat memberikan jaminan keamanan dan ketenangan hidup. Kita tentu berharap negara-negara dapat saling berkolaborasi untuk menemukan solusi yang adil bagi para pengungsi dan imigran korban perang, serta memastikan mereka memiliki akses yang sama untuk pendidikan, pekerjaan, dan layanan kesehatan.

Persoalan paradigmatis yang harus disadari bersama bahwa konsep negara bangsa mengonstruksi wacana-wacana seputar isu-isu geografis dan geopolitik sekaligus. Dari isu geografis, misalnya, konsep negara bangsa menentukan batasan-batasan wilayah sebuah negara berdasarkan pada letak geografisnya, serta sejauh mana dan seluas apa kawasan-kawasan yang bisa diklaim sehingga termasuk dalam bagian negara tersebut.

Pada titik ini, pengungsi dan imigran korban perang dihadapkan pada persoalan regulasi-regulasi administratif terkait izin memasuki batas-batas wilayah sebuah negara. Karena jika hal ini tidak dipatuhi, keberadaan para pengungsi dan imigran korban perang dalam sebuah negara akan dianggap ilegal. Adapun dari isu geopolitik, misalnya, antara satu negara dalam sebuah kawasan dengan negara yang berkawasan lain masing-masing memiliki hak politiknya, sehingga tidak bisa sebuah negara dengan kawasan politik tertentu secara serta merta ikut campur dalam merumuskan dan menentukan kebijakan-kebijakan politik sebuah negara di kawasan yang lainnya.

Pada poin ini, pengungsi dan imigran korban perang dihadapkan pada kebijakan negara-negara yang tidak ingin terlibat, atau dikaitkan dengan persoalan politik yang terjadi dalam negeri asal pengungsi

dan imigran korban perang itu sendiri. Dengan demikian, sekalipun diskursus kewarganegaraan mampu membuka ruang dialog yang inklusif dalam kehidupan nasional sebuah negara, namun dalam waktu yang bersamaan, diskursus kewarganegaraan dalam konsep negara bangsa memiliki batasan cakupan ruang diskursifnya jika berkenaan dengan politik internasional yang melibatkan hubungan antar negara-negara di dunia (Gulalp, 2005; Henderson et. al., 2014; Joppke, 2003).

Persoalan administrasi dan isu geopolitik di atas menunjukkan bahwa ada kebutuhan terhadap upaya global yang lebih serius untuk membantu pengungsi dan imigran korban perang, serta memastikan mereka mendapatkan hak-hak sipilnya. Fenomena pengungsi dan imigran korban perang ini merupakan pengingat penting bagi masyarakat dunia bahwa kita semua terkait dan bertanggung jawab untuk turut memastikan keamanan dan kesejahteraan bagi semua orang, tanpa terkecuali.

Jika pemerintah negara-negara menghadapi persoalan paradigmatis di atas, di mana tidak semua negara lantas memiliki sikap yang sama terhadap fenomena pengungsi dan imigran korban perang, maka organisasi-organisasi internasional, termasuk NU tentunya, justru memiliki peluang untuk menyikapi fenomena tersebut secara langsung. Hal ini karena organisasi-organisasi internasional dapat bergerak lebih dinamis karena tidak terbebani dengan persoalan-persoalan *international border,* sehingga dapat mengambil langkah-langkah strategis yang diperlukan. NU sebagai organisasi masyarakat keagamaan terbesar di dunia perlu segera ikut andil dalam menyikapi isu-isu seputar pengungsi dan imigran korban perang tersebut.

Sebagai organisasi masyarakat keagamaan terbesar di dunia, NU dapat berperan dalam menyikapi isu-isu pengungsi dan imigran korban perang dengan beberapa cara, misalnya: *Pertama*, memberikan dukungan dan bantuan. NU dapat membantu pengungsi dan imigran korban perang dengan memberikan bantuan dalam bentuk makanan, pakaian, dan perlindungan. *Kedua*, menekankan nilai-nilai toleransi dan keadilan. NU dapat memainkan peran penting dalam

mempromosikan nilai-nilai toleransi, inklusi, dan keadilan; membantu masyarakat untuk memahami dan menghormati hak-hak pengungsi dan imigran korban perang.

Ketiga, mengadvokasi dan memperjuangkan hak-hak pengungsi dan imigran. NU dapat mengadvokasi dan memperjuangkan hak-hak pengungsi dan imigran korban perang seraya memastikan bahwa pemerintah dan masyarakat memenuhi kewajiban mereka untuk melindungi dan memperjuangkan hak-hak mereka. *Keempat*, memberikan pendidikan dan pelatihan. NU dapat membantu dengan memberikan pendidikan dan pelatihan tentang hak-hak pengungsi dan imigran serta membantu masyarakat untuk memahami isu-isu yang terkait, dan bagaimana masyarakat dunia saling membantu satu sama lain.

Kelima, berkoordinasi dengan pemerintah dan organisasi lain. NU dapat berkoordinasi dengan pemerintah dan organisasi lain untuk memastikan bahwa tindakan yang diambil efektif dan berkeadilan. Bahwa pengungsi dan imigran memiliki akses yang sama untuk layanan dasar dan peluang bekerja yang sama. Dengan demikian, dalam konteks ini, peran NU sebagai organisasi masyarakat keagamaan tentu sangat ditunggu oleh masyarakat dunia guna memastikan bahwa pengungsi dan imigran korban perang dapat diterima dan dilindungi dengan adil, dan hak-hak mereka sebagai individu tetap terlindungi.

3. Isu Kewarganegaraan Global *(Global Citizenship)*

Batasan ketercakupan ruang diskursif dalam konsep kewarganegaraan yang masih menekankan pada aspek-aspek kehidupan sosio-politik dalam sebuah negara direspons dengan beragam gagasan progresif, salah satunya adalah isu kewarganegaraan global *(global citizenship)*.

Sebagai sebuah diskursus, *global citizenship* merupakan konsep yang mengacu pada pandangan dan perilaku individu sebagai warga dunia yang memiliki tanggung jawab dan komitmen untuk memahami dan memperjuangkan isu-isu global, termasuk hak asasi manusia, penjagaan lingkungan, keadilan sosial, dan perdamaian dunia. Gagasan

ini menekankan pada pemahaman kolektif bahwa kita semua adalah warga dunia, di mana kita semua saling terkait dan bergantung satu sama lain dalam urusan-urusan global yang memerlukan kerja sama global untuk mengatasi masalah-masalah global (MacIntyre 2005).

Perbincangan tentang isu *global citizenship* semakin meningkat dalam beberapa tahun terakhir, terutama karena perkembangan teknologi dan globalisasi yang membuat masalah global semakin terkait dan memerlukan kerja sama global. Wacana tentang isu *global citizenship* ini dientitaskan di ruang publik untuk menyadarkan warga dunia terhadap pentingnya membangun kesadaran dan tanggung jawab global bersama, mulai dari tingkat individu, organisasi, dan lembaga-lembaga pemerintahan, untuk mengidentifikasi bagaimana semua pihak tersebut dapat saling berkontribusi untuk memecahkan masalah-masalah global.

Isu *global citizenship* ini telah didiskusikan oleh banyak kalangan. Di tingkat pemerintahan negara-negara dunia, diskusi tentang *global citizenship* bergulir pada bagaimana pemerintah negara-negara dunia dapat mempromosikan dan mendorong sikap, serta perilaku *global citizenship* itu sendiri. Beberapa negara dan organisasi juga mulai membangun program dan kebijakan untuk meningkatkan pemahaman dan tanggung jawab global.

Kalangan akademisi juga turut mendiskusikan *global citizenship* dengan menaruh fokus pada pematangan dan pengembangan konsep *global citizenship,* serta bagaimana gagasan tersebut dapat diterapkan dalam pendidikan dan diwujudkan secara praktis. Secara umum, diskusi tentang *global citizenship* saat ini berfokus pada pentingnya membangun kesadaran dan tanggung jawab global, serta bagaimana gagasan ini dapat diimplementasikan dan dicapai oleh segenap elemen warga dunia (Carter, 2001; Kondo, 2001).

Ruang diskursif yang didiskusikan dalam gagasan *global citizenship* mencakup berbagai topik dan isu, misalnya termasuk: (1) Hak Asasi Manusia. Sebagai sebuah diskursus, *global citizenship* menaruh perhatian mengenai perlindungan dan pemenuhan hak asasi

manusia bagi semua orang, tanpa terkecuali, dan bagaimana individu, organisasi dan lembaga-lembaga negara dapat memperjuangkannya.

(2) Lingkungan. Wacana *global citizenship* juga membahas mengenai bagaimana peran individu, organisasi, dan lembaga-lembaga negara dalam melindungi dan memperbaiki lingkungan global, serta bagaimana hal ini dapat membantu mengatasi masalah lingkungan seperti perubahan iklim, yang hari ini menjadi masalah bersama bagi warga dunia.

(3) Keadilan Sosial. *Global citizenship* juga mendiskusikan mengenai bagaimana mengatasi ketidakadilan sosial dan ekonomi yang dihadapi oleh warga dunia dan mempromosikan keadilan dan kesejahteraan bagi semua orang. (4) Perdamaian Dunia. Perang antarnegara yang sampai hari ini masih terjadi disikapi dengan kritis dalam diskursus *global citizenship,* mengenai bagaimana mempromosikan perdamaian dunia dan mengatasi konflik global melalui kerja sama dan dialog antarnegara dan masyarakat dunia (O'Byrne 2003).

Dengan semaraknya perbincangan mengenai isu *global citizenship* di belahan dunia saat ini, NU sebagai organisasi keagamaan terbesar di dunia tentu perlu mengambil sikap untuk menegaskan seperti apa tanggapan dan di mana posisi NU. Bagaimana respons NU terhadap isu *global citizenship* ini tentu dinantikan oleh warga dunia.

Hal ini karena organisasi keagamaan memiliki potensi besar untuk memainkan peran aktif dalam mensosialisasikan gagasan *global citizenship* itu sendiri. Sebab organisasi keagamaan yang memiliki basis pengikut yang menyebar di seluruh dunia akan lebih efektif dalam mengonstruksi pemahaman dan perilaku masyarakat dunia, tentang pentingnya membangun kesadaran sosial di tingkat dunia internasional dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan global.

4. Ukhuwah Basyariyah sebagai Kewarganegaraan Antarnegara Lintas Bangsa *(Inter-Cross Nation-States)*

Perbincangan tentang wacana per-lintas-an, baik dalam dunia akademik maupun seminar-seminar keagamaan di ruang publik tentang pentingnya integrasi satu diskursus dengan diskursus lainnya

semakin semarak. Misalnya, lintas disiplin, lintas budaya, bahkan lintas iman. Semua ini dilakukan karena masing-masing pihak yang berperan aktif di dalamnya menyadari perlu ada ragam perspektif untuk menyikapi dan menganalisis objek yang sedang didiskusikan.

Dalam konteks wacana per-lintas-an ini, pola ketertunggalan dianggap tidak lagi mampu mengimbangi fenomena-fenomena yang saling berjejaring dengan berbagai macam faktor di luar dirinya. Integrasi keilmuan, dialog antar budaya dan dialog antar iman adalah fakta diskursif yang, hari ini memainkan peran penting dalam mengonstruksi kesadaran dan pengetahuan masyarakat. Meskipun demikian, dengan menilik kembali pada tantangan-tantangan dalam isu-isu kewarganegaraan yang telah dipaparkan di atas, kajian mengenai lintas *nation-state* belum banyak didiskusikan sebagaimana wacana-wacana per-lintas-an yang telah disebutkan.

Dari beragam isu kewarganegaraan yang telah diuraikan di atas, NU sebagai organisasi keagamaan terbesar dunia yang memiliki partisipan di seluruh negara, dapat mengampanyekan wacana kewarganegaraan global melalui dialog lintas *nation-state* dengan berdasarkan pada pilar ketiga dalam trilogi fundamental ke-*ukhuwah*-annya. Persaudaraan keislaman *(ukhuwah Islamiyah)* sebagai pilar pertama, tentu menjadi basis kesadaran bagaimana hubungan antarsesama umat Islam itu dijaga dan dirawat kelangsungan keberadaannya.

Persaudaraan kebangsa-negaraan *(ukhuwah wathaniyah)* sebagai pilar kedua merupakan fondasi diskursif dalam mensosialisasikan bahwa warga negara memiliki hak-hak dan kewajiban yang sama dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Bagi saya, kedua pilar tersebut, jika dianalisis menggunakan diskursus kewarganegaraan, selama ini sebatas membincang hal-hal yang bersifat "intra" dalam skala politik nasional. *Ukhuwah Islamiyah* termanifestasi dalam diskursus *intra religious,* dan *ukhuwah wathaniyah* termanifestasi dalam diskursus *intra nation*-state.

Dalam konteks menyikapi wacana kewarganegaraan global, NU perlu mengampanyekan secara terstruktur dan sistematis, bagaimana

persaudaraan kemanusiaan *(ukhuwah basyariyah)* sebagai pilar ketiga dapat berperan maksimal di dunia internasional. Pada titik ini, bagi saya, *ukhuwah basyariyah* memiliki spirit "inter" dan "cross" dalam konstruksi diskursifnya. Sebab itu, *ukhuwah basyariyah* dapat dimanifestasikan dalam diskursus *inter-cross nation-state* (antarnegara lintas bangsa).

Perjuangan NU selama ini, sejak berdiri hingga menuju abad keduanya nanti, memiliki tantangan praktis dalam bagaimana *ukhuwah basyariyah* ditindaklanjuti dalam panggung-panggung dunia internasional. Saya optimis bahwa NU bisa menjadi salah satu organisasi keagamaan yang mampu mewarnai kontestasi wacana kewarganegaraan global di kancah dunia internasional.

Sebagai sebuah diskursus, *ukhuwah basyariyah* memiliki ruang yang dapat mengakomodir segenap persoalan-persoalan global. Dengan memosisikan "kemanusiaan" sebagai titik pijak paradigmatisnya, NU akan memiliki keleluasaan dalam memperjuangkan segenap hal yang berkaitan dengan keberadaan manusia itu sendiri. Jika pilar pertama cakupan diskursifnya terbatasi oleh hal-hal yang berkenaan dengan religiusitas, dan pilar kedua cakupan diskursifnya terbatasi oleh hal-hal yang berkenaan dengan nasionalisme, maka pilar ketiga tidak dibatasi oleh batasan-batasan diskursif tertentu.

Selagi berkenaan dengan "kemanusiaan", apa pun agama yang diyakini warga dunia, bahkan yang tidak beragama sekalipun; dan apa pun status warga negara yang melekat pada dirinya, pilar ketiga tersebut dapat difungsikan sebagai formula yang efektif guna menyelesaikan persoalan-persoalan global yang dihadapi oleh warga dunia.

Berdasarkan konstruksi diskursif di atas, bukan hal yang mustahil bagi NU untuk terlibat secara aktif menyikapi gagasan kewarganegaraan global, dengan berpijak pada *ukhuwah basyariyah*. NU dapat mulai mengampanyekan diskursus kewarganegaraan antar negara lintas bangsa (*inter-cross nation-state)* tersebut.

Jika tantangan ini dapat disikapi secara kritis dan ditindaklanjuti dengan progresif, persoalan-persoalan global yang, ketika hendak

diselesaikan namun menghadapi kendala-kendala administratif dan geopolitik, NU dapat menawarkan langkah-langkah strategis yang jauh lebih dinamis. Pada titik ini, batasan cakupan diskursif dalam wacana kewarganegaraan di era negara bangsa dapat ditembus oleh NU dengan cara-cara yang lebih humanis.

E. Penutup

Berbeda dengan diskursus fikih di era klasik, fikih kewarganegaraan tidak membincang hal-hal seputar penerapan hukum Islam secara praktis, seperti *wajib*, *mandub*, *haram*, *makruh,* dan *mubah*. Sebagai sebuah diskursus, fikih kewarganegaraan tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks-teks keagamaan. Oleh sebab itu, keberadaannya tidak terdeskripsikan di era Kenabian, tidak juga di era Khulafa' Rasyidun, dan era Politik Dinasti. Fikih kewarganegaraan sebagai diskursus hadir dalam studi keislaman ketika dunia mengenal konsep negara bangsa.

Ihwal diskursif inilah yang memantik fikih kewarganegaraan untuk mendiskusikan bagaimana manusia, dengan segenap unsur sosio-politik yang melekat dalam dirinya, dilihat sebagai warga negara yang harus diakui hak-hak sipilnya di ruang publik. Diskursus fikih kewarganegaraan, dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, dapat didiskusikan dalam ruang diskursif yang berbeda-beda. Hal ini sah-sah saja, mengingat ilmu pengetahuan harus senantiasa bergerak dinamis, sekalipun ia terikat dengan sumber-sumber keagamaan.

Isu-isu kewarganegaraan hari ini tidak hanya menyoal tentang persoalan-persoalan yang dihadapi oleh warga negara dalam skala politik nasionalnya, namun sudah merambah ke isu-isu internasional. Wacana kewarganegaraan global yang beberapa tahun terakhir didiskusikan oleh sarjana-sarjana dunia dapat dilihat sebagai upaya progresif untuk menyelesaikan isu-isu kewarganegaraan yang di hadapi warga dunia, namun terkendala dengan regulasi-regulasi administratif dan peristiwa-peristiwa geopolitik.

Dari semua yang telah dipaparkan, NU sebagai organisasi terbesar di dunia perlu turut andil dalam menyikapi isu-isu yang berkembang di dunia internasional, baik dari aspek diskursifnya maupun dari kebijakan-kebijakan strategisnya.

N U
١٣٤٤
1926

4

FIKIH PERADABAN: MENYAMBUT TANTANGAN TATANAN DUNIA BARU

Naya Fauzia Dzikrina

A. Pendahuluan: Pentingnya Memahami Tatanan Dunia Baru

Istilah "Tatanan Dunia Baru" mulai banyak bermunculan di media dengan berbagai definisi. Dari sebutan untuk teori konspirasi, adanya pemerintahan totaliter yang bergerak secara diam-diam, hingga merujuk pada pergeseran kekuatan politik dunia di mana dominasi negara-negara Barat besar seperti Amerika Serikat mulai tergantikan oleh kekuatan negara-negara ketimuran.

Dalam konteks artikel dan buku ini, istilah "Tatanan Dunia Baru" akan dimaknai secara lebih luas, walau secara fundamental membawa implikasi yang sama seperti kedua definisi yang disebutkan sebelumnya, yaitu keadaan dunia yang mengalami perubahan besar di mana terbentuk sistem-sistem baru yang mengatur bagaimana dunia beroperasi. Khusus dalam tulisan ini, istilah "tatanan dunia baru" akan dipahami dari perspektif *future working world.*

Future Working World adalah proyeksi tentang bagaimana dunia akan beroperasi di masa depan yang didasarkan pada analisis berbagai *megatrends* yang muncul di dunia saat ini; sebuah proyeksi keadaan

dunia di mana kekuatan global, norma sosial, dan sistem ekonomi yang berlaku saat ini akan ditantang dan didefinisikan ulang, sehingga tercipta tatanan dunia baru.

Tidak dapat dipungkiri bahwa era dunia saat ini dicirikan oleh berbagai perubahan dan disrupsi yang terjadi setiap hari, yang mempengaruhi berbagai aspek kehidupan. Disrupsi—dapat dipahami sebagai terjadinya perubahan dalam skala masif, yang dengan cepat mempengaruhi sistem dan tatanan masyarakat yang ada—menantang masyarakat untuk terus berubah dan berkembang.

Saat ini, perjuangan untuk terus mengikuti perkembangan jaman sudah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat modern. Tentunya, tiap fenomena perubahan akan diikuti oleh isu-isu di masyarakat dalam prosesnya untuk memahami dan beradaptasi dengan perubahan yang terjadi. Semakin besar skala perubahan dan semakin banyak aspek kehidupan yang terpengaruh, semakin besar ketidakstabilan yang terjadi di masyarakat.

Terjadinya disrupsi sebenarnya bukan hal yang baru. Menengok sejarah, revolusi industri sudah terjadi berkali-kali sebelumnya yang dibawa oleh penemuan mesin uap, penemuan tenaga listrik, dan kemudian perkembangan teknologi digital. Revolusi industri pertama, kedua, dan ketiga telah memungkinkan masyarakat untuk mengembangkan diri dengan pesat. Berkat perkembangan ilmu pengetahuan dan inovasi, kondisi kehidupan masyarakat saat ini meningkat jauh dalam aspek ketersediaan pangan, kesehatan, pendidikan, keadaan ekonomi, dan tatanan sosial kemasyarakatan.

Namun, di sisi lain, meningkatnya produktivitas dan konsumerisme masyarakat secara global dibayar dengan rusaknya keseimbangan alam dan iklim. Timbul juga banyak permasalahan yang diakibatkan oleh tuntutan kehidupan modern, seperti meningkatnya angka gangguan kesehatan mental, terkikisnya ikatan antarkomunitas, dan ketergantungan teknologi. Pergeseran norma dan perbenturan budaya pun kerap menimbulkan perdebatan dan konflik.

Sama seperti revolusi industri sebelumnya, masyarakat pun mengantisipasi perubahan-perubahan baru zaman ini dengan perasaan waswas, antusias bercampur cemas. Pada tahun 1987, muncul akronim "VUCA", *volatility* (volatilitas), *uncertainty* (ketidakpastian), *complexity* (kompleksitas), *ambiguity* (ambiguitas). Awalnya, istilah ini dipakai dalam konteks militer untuk menggambarkan tatanan dunia politis yang bergejolak disebabkan Perang Dingin.

Istilah tersebut saat ini lumrah dipakai untuk menggambarkan keadaan dunia secara umum yang memang mengalami revolusi di berbagai aspek. Ditambah lagi, revolusi kali ini terjadi dalam waktu yang sangat singkat, yang mengakibatkan berbagai komunitas di seluruh dunia kesulitan beradaptasi dengan berbagai gelombang perubahan yang menghantam realitas kehidupan sehari-hari.

Revolusi industri 4.0 sering disebut-sebut sebagai ujung tombak segala perubahan yang sedang terjadi di dunia. Namun sebenarnya, gebrakan teknologi yang dibawa oleh revolusi industri 4.0 hanya merupakan salah satu faktor yang menyebabkan disrupsi masif yang sedang terjadi saat ini.

Menurut PwC,[1] saat ini terdapat 5 *megatrend* yang membentuk tatanan dunia baru, yaitu: meningkatnya urbanisasi secara pesat, perubahan iklim dan kelangkaan sumber, pergeseran kekuatan global, perubahan sosial dan demografi, serta terobosan teknologi. Kelima faktor tersebut saling berbenturan dan mempengaruhi, yang berujung pada meningkatnya ketidakstabilan dalam kondisi dunia saat ini.

Dalam beberapa tahun terakhir saja, masyarakat dunia telah ditantang dengan berbagai fenomena. *Pertama,* meningkatnya krisis lingkungan dalam wujud kebakaran luas yang terjadi di Amerika Serikat, Australia, dan Indonesia; musibah alam seperti banjir dan tanah longsor pun semakin lumrah terjadi di berbagai wilayah. *Kedua,* menurut UN Crisis Response Group, isu kesehatan global dalam wujud pandemi Covid-19 yang masih berlanjut hingga saat ini.

[1] https://www.pwc.co.uk/issues/intelligent-digital/disruptive-innovation-emerging-technology/the-dynamics-of-disruption.html

Ketiga, ketidakstabilan ekonomi yang ditandai dengan kebangkrutan Sri Langka dan 25 negara lain yang terancam bangkrut.[2] Selain itu, inflasi dan kesenjangan ekonomi terus meningkat, yang disebabkan banyaknya industri yang terdampak pandemi dan konflik global.

Keempat, ketidakstabilan sosial, baik dalam wujud konflik keras—seperti perang antara Rusia dan Ukraina, protes berkepanjangan yang terjadi di Thailand dan Hong Kong—maupun yang lebih terselubung, seperti konflik ideologi identitas yang sedang terjadi di Amerika Serikat dan negara-negara Barat secara lebih luas; dan pertarungan politik yang terjadi di media-media global yang mencerminkan masyarakat yang semakin terpolarisasi.

Di antara berbagai isu yang muncul di dunia, terdapat pula isu-isu masa depan, yaitu inovasi teknologi yang sedang dikembangkan saat ini, namun diproyeksikan akan menjadi isu besar di kemudian hari, seperti *cryptocurrency*, perkembangan dalam bidang rekayasa genetika dan bioteknologi, meluasnya penggunaan *artificial intelligence*, *metaverse*, dan lain lain.

Perusahaan-perusahaan besar dan pemerintahan di seluruh dunia saat ini sudah mulai merumuskan berbagai strategi untuk mengantisipasi gelombang isu-isu baru yang muncul. Namun sejatinya, bukan hanya institusi besar yang perlu menyusun strategi masa depan, masyarakat baik dalam level individu maupun komunitas, juga perlu memiliki pemahaman akan isu-isu, faktor, dan *megatrends* yang turut membentuk tatanan dunia baru untuk bisa sukses menavigasi banyaknya arus-arus perubahan yang menerjang.

Pada level individu, pemahaman akan tatanan dunia baru akan membantu kita untuk menentukan sikap, secara norma dan nilai yang kita anut. Juga langkah-langkah pengembangan diri yang bisa kita lakukan untuk terhindar dari menjadi korban perubahan. Pada level komunitas, khususnya masyarakat Muslim, kajian ilmu seputar tatanan

[2] https://www.cnbcindonesia.com/market/20220729092036-17-359530/ini-daftar-25-negara-yang-terancam-bangkrut-seperti-sri-lanka

dunia baru menjadi krusial guna memahami relevansi nilai-nilai Islam, dan bagaimana nilai-nilai tersebut dapat menjadi bimbingan bagi masyarakat untuk melalui era yang penuh kebimbangan ini.

B. Tatanan Dunia Baru: Kesempatan atau Ancaman?

Wajar bahwa munculnya suatu fenomena atau penemuan baru selalu diiringi oleh perdebatan; masyarakat berusaha memahami fenomena baru tersebut, apa implikasinya, dan apakah pada akhirnya inovasi-inovasi baru tersebut akan mendatangkan manfaat atau tidak. Seperti yang dicontohkan dalam adegan di awal film *Jurassic Park* (Spielberg 1997) di mana para ilmuwan mempertanyakan faedah menghidupkan kembali dinosaurus, makhluk yang sudah musnah ratusan abad lalu.

Dr. Ian Malcolm mengutarakan kalimat yang menyerang prinsip fundamental perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi: "*your scientists were so preoccupied with whether or not they could that they didn't stop to think if they should.*" Malcolm mengkritik bahwa para ilmuwan di balik berdirinya *Jurassic Park* terlalu fokus pada apa yang bisa mereka lakukan tanpa mempertimbangkan, apakah itu sejatinya perlu dilakukan.

Tentu saja, film *Jurassic Park* pun berakhir dengan pesan bahwa perkembangan teknologi yang tidak didampingi dengan etika dan moralitas yang kuat, yang didorong oleh nafsu dan ego, pada akhirnya akan berujung bencana. Ambil saja contoh penciptaan bom atom, yang lahir dari salah satu perkembangan terpenting dalam dunia ilmu fisika, namun hanya berujung pada kesengsaraan.

Secara umum, perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan dalam berbagai wujudnya, dianggap sebagai hal yang positif yang perlu terus didorong. Visi National Aeronautics and Space Administration (NASA), salah satu institusi teknologi paling terkemuka dunia adalah, "*Exploring the secrets of the universe for the benefit of all*", yang mengekspresikan bahwa setiap perkembangan ilmu dan teknologi dilakukan demi kebaikan umat.

Akan tetapi, pada kenyataannya, sejarah menunjukkan bahwa faktanya tidak selalu seperti itu. Tak dapat dipungkiri bahwa banyak teknologi yang kita nikmati hari ini adalah efek samping dari perang dunia, terutama Perang Dunia II. *Microwave* yang menjadi andalan untuk memanaskan makanan berasal dari teknologi pengembangan radar untuk meningkatkan akurasi pengeboman. Jaringan internet yang menjadi tumpuan ekonomi abad 21 dikembangkan oleh militer AS saat mencari cara efektif untuk berkomunikasi jarak jauh.[3]

Bila ditarik lebih jauh lagi, perkembangan ilmu di dunia sains, seperti teori evolusi Darwin yang terkenal, dan penemuan di bidang biologi dan arkeologi, banyak terjadi saat era kolonisasi, di mana kehausan akan ilmu pengetahuan didasari keinginan untuk menguasai dunia (Adas, 2008).

Dapat dipahami bahwa perkembangan teknologi ibarat pedang bermata dua—berpotensi membawa kebaikan dan keburukan, dan dapat bermula dari niat yang baik ataupun buruk. Tentunya situasi ini menjadi sebuah proses pembelajaran, bahwa sesuatu yang tampaknya adalah hal yang baik dan bermanfaat saat ini, sangat mungkin menjadi sumber permasalahan baru dalam 5, 10, 30, bahkan 100 tahun ke depan.

Sudah mulai muncul pergerakan dalam dunia riset yang berusaha mengimbangi perkembangan teknologi dengan fokus pada potensi-potensi masalah yang muncul. Misalnya, Helbing et al. menuliskan bahwa terdapat prediksi bahwa mesin dan komputer aplikasi *artificial intelligence* akan melampaui kemampuan manusia dalam segala aspek di antara tahun 2020 dan 2060, dan bahwa ilmuwan dan ahli teknologi dunia seperti Bill Gates, Elon Musk, dan Steve Wozniak menyebut perkembangan tersebut sebagai sebuah bahaya besar bagi umat manusia di masa depan (Helbing, 2018).

Dalam kajiannya, Memon dan Ooi (2021) menyorot "sisi gelap" revolusi industri 4.0, dan menyimpulkan bahwa semakin berkembangnya teknologi seperti *big data*, *cloud computing*, dan *artificial intelligence* akan menantang sistem kemasyarakatan yang berlaku saat ini.

[3] https://www.nationalww2museum.org/war/articles/scientific-and-technological-advances-world-war-ii

Memon dan Ooi (2021) menyebutkan kasus skandal Facebook dengan Cambridge Analytica pada tahun 2016, sebagai salah satu contoh nyata bahaya yang dapat terjadi diakibatkan teknologi. Di satu sisi, Facebook telah sangat bermanfaat bagi kehidupan sosial masyarakat, memudahkan silaturahmi, mengorganisasi komunitas, memudahkan orang berbisnis, dan memungkinkan penggalangan dana yang telah membantu begitu banyak orang.

Di sisi lain, kebijakan-kebijakan yang diambil Facebook terkait privasi dan penggunaan data pribadi yang tidak berpihak kepada penggunanya, mengakibatkan data tersebut dimanipulasi oleh pihak ketiga yang tidak bertanggung jawab, dan turut menyumbang terhadap fenomena masyarakat yang terpolarisasi dan terbelah oleh perbedaan pandangan politis.

Memon dan Ooi (2021) menyimpulkan bahwa menyorot sisi gelap revolusi industri 4.0 penting agar dunia bisa mempersiapkan, merencanakan, mengalokasikan sumber daya, membuat strategi, serta mengontrol konsekuensi negatif yang mungkin terjadi disebabkan oleh revolusi radikal yang mempengaruhi kehidupan masyarakat.

Walau penting untuk mengkritisi revolusi yang sedang terjadi dan bersiap mengantisipasi isu-isu yang kemungkinan timbul, penting juga untuk mengakui potensi manfaat yang dibawa oleh teknologi-teknologi tersebut, agar masyarakat secara kolektif dapat memutuskan dengan bijak bagaimana menghadapi perubahan-perubahan yang terjadi.

C. Bagaimana Menyikapi Tatanan Dunia Baru?

Pada tahun 2019, McKinsey Global Institute (MGI) mempublikasi laporan berjudul *Navigating a World of Disruption* (2019) yang berupaya mengidentifikasi baik kesempatan maupun tantangan yang dibawa oleh disrupsi pada era ini. Dalam laporan tersebut disebutkan bahwa, meskipun secara global perekonomian menjadi semakin tidak pasti, terlihat pertumbuhan yang kuat di antara negara-negara berkembang, yang dapat mengimbangi kekuatan negara-negara maju dan berpotensi menghadirkan solusi-solusi alternatif guna menjawab permasalahan global seperti krisis iklim dan migrasi massal.

Laporan MGI juga mengarahkan perusahaan teknologi besar dan pemerintah untuk bekerja sama memfokuskan perkembangan teknologi ke arah yang membawa manfaat—seperti bagaimana AI dan otomasi dapat diaplikasikan untuk mengefektifkan proses-proses dalam bidang pertanian dan kesehatan masyarakat, serta mendorong perkembangan ekonomi dan pertumbuhan GDP—sambil dibarengi upaya untuk menekan potensi masalah yang muncul, seperti berubahnya lapangan pekerjaan yang dapat meningkatkan angka pengangguran di kalangan masyarakat ekonomi bawah.

Dari laporan MGI tersebut, dapat disimpulkan bahwa perubahan-perubahan yang terjadi di dunia dapat dilihat sebagai ancaman sekaligus kesempatan. Bagaimana menyikapi *future working world* yang semakin dekat dengan kita merupakan tantangan yang dihadapi seluruh lapisan masyarakat saat ini. Dunia yang penuh konflik, perdebatan, dengan minim kesepakatan dan pemahaman satu sama lain, tentu akan sangat menghambat proses pencarian dan implementasi strategi-strategi untuk menghadapi *future working world*.

Salah satu kekhawatiran terbesar dari efek munculnya tatanan dunia baru adalah konflik antar kelompok. Dalam pidato sambutan R20 2022, Ketua Umum PBNU Yahya Cholil Staquf menerangkan bahwa hubungan antarkelompok yang berbeda agama adalah salah satu isu besar yang harus dihadapi oleh masyarakat global saat ini.

Beliau menambahkan, untuk dapat menjaga keharmonisan masyarakat global maka perlu diidentifikasi nilai-nilai universal yang dapat mempersatukan masyarakat global. Konflik antaridentitas dan konflik antarkomunitas yang berbeda merupakan masalah yang terus berulang sepanjang sejarah manusia, namun dikhawatirkan keadaan dunia yang semakin tidak pasti akan memunculkan potensi garis-garis konflik baru.

Setiap muncul isu baru pasti menimbulkan pro kontra, ditambah dengan sifat masyarakat yang semakin mudah terpolarisasi saat ini. Relasi yang dulu jelas batasannya, seperti suku, bangsa, negara, bahkan agama dalam beberapa aspek menjadi tidak relevan di era

tanpa batasan saat ini. Kekuatan identitas komunal untuk mengikat dan mengarahkan nilai-nilai seseorang semakin lemah seiring seiring bebasnya pertukaran informasi di dunia.

Dunia maya yang semakin mendorong individualisme berefek pada hubungan antarkelompok saat ini cenderung banyak ditentukan oleh nilai-nilai pribadi yang dibawa oleh seseorang, yang dapat menerobos batasan-batasan relasi tradisional. Berbagai penelitian telah menunjukkan bahwa meningkatnya nilai individualisme di seluruh dunia—bahkan di negara yang terkesan bersifat kolektif seperti Tiongkok—mempengaruhi bagaimana masyarakat secara umum menyikapi isu-isu global seperti pandemi, perubahan iklim, dan peperangan (Huynh & Grossmann, 2021; Maaravi et al., 2021; Xiang et al., 2019)

Komunitas Muslim yang sangat mengutamakan solidaritas umat pun saat ini dihadapkan pada banyak pertanyaan yang berpotensi memecah belah rasa persaudaraan umat: bolehkah memilih pemimpin yang beragama selain Islam (Lubis, 2022)? Halalkah inovasi-inovasi baru dalam teknologi seperti *cryptocurrency* (Khan & Rabbani, 2022), dan teknologi pengeditan gen (Idris et al., 2020)?

Bisakah keberadaan kelompok-kelompok identitas baru—seperti kelompok LGBTQ yang aktivismenya semakin gencar beberapa tahun terakhir—diterima dalam masyarakat (Khoir, 2020)? Apakah definisi bisnis yang halal perlu dipikirkan ulang dengan semakin memperhatikan dampaknya pada lingkungan (Tayob, 2021)? Bagaimanakah masyarakat harus menyikapi perbedaan pandangan dan arahan yang diberikan oleh ulama-ulama dan pemerintah (Sarnoto & Hayatina, 2021)?

Pada akhirnya, segala pertanyaan tersebut berujung pada satu pertanyaan besar seperti: apakah masyarakat Muslim yang ideal di era tatanan dunia baru? Dalam keadaan dunia saat ini, rasa solidaritas antarkelompok akan lebih terdefinisikan oleh bagaimana sikap pribadi terhadap isu-isu tersebut. Maka diperlukan sebuah kerangka pemikiran baru yang dapat menjawab tantangan-tantangan tersebut, guna menghasilkan solusi yang efektif dan menjembatani perbedaan pandangan yang terjadi.

D. Peran Nahdlatul Ulama dalam *Future Working World*

Tahun ini Nahdlatul Ulama menyambut hari lahirnya yang ke-100. Sudah satu abad NU mengiringi beragam kejadian historis dan berbagai perkembangan yang terjadi di Indonesia dan dunia, yang pastinya sangat berbeda dengan dunia di awal terbentuknya NU. Momentum bersejarah ini mengajak kita untuk merefleksikan perubahan-perubahan tersebut, untuk secara kolektif menentukan sikap terbaik yang bisa kita ambil. Lantas bagaimanakah masyarakat Nahdlatul Ulama sebaiknya bersikap? Bagaimana relevansi nilai-nilai NU yang telah berkembang dan menyebarluas selama satu abad? Bagaimanakah nilai-nilai tersebut dapat diaplikasikan pada permasalahan saat ini?

Kenyataannya bahwa keadaan dunia saat ini dicirikan oleh sebuah kontradiksi: perkembangan ilmu pengetahuan yang begitu pesat memberikan kita informasi yang luar biasa banyak dan pesat. Namun perkembangan tersebut tidak diimbangi dengan arah dan tujuan yang jelas, sehingga justru membawa kebingungan dan perdebatan.

Menyambut abad keduanya, NU mengenalkan konsep Fikih Peradaban, sebuah konsep yang sangat peka terhadap realitas dan polemik kehidupan yang terjadi saat ini. Fikih Peradaban adalah upaya mempertemukan fikih dengan realitas kehidupan modern, dan pada dasarnya merupakan sebuah inisiatif untuk merekonstruksi peran agama, juga organisasi keagamaan, di era saat ini dalam jangkauan yang lebih luas.

Saling terhubungnya dunia karena globalisasi berarti masalah tidak lagi bisa dikotak-kotakkan berdasarkan wilayah. Apa yang terjadi di belahan dunia lain akan membawa dampak pada apa yang terjadi di tanah air. Salah satunya terkait relevansi agama dalam kehidupan sehari-hari. Dengan semakin didorongnya praktik keagamaan ke ruang privat, dan meningkatnya paham anti-agama seperti ateisme dan agnotisme seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi,[4]

[4] https://www.nationalgeographic.com/culture/article/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion

relevansi agama dalam kehidupan masyarakat modern semakin dipertanyakan.[5]

Dapat dikatakan menurunnya kepercayaan dan ketergantungan kepada agama, yang dulu menjadi panduan utama kemanusiaan dalam berpikir, bersikap, dan bertindak, adalah salah satu faktor pendorong terjadinya begitu banyak konflik nilai-nilai dalam masyarakat saat ini dan berkurangnya tenggang rasa; tidak hanya antar kelompok agama yang berbeda, namun juga antar kelompok dengan paham politis atau ideologi yang berbeda. Dunia maya menjadi ladang subur bagi konflik-konflik seperti ini, di mana dikenal fenomena *cancel culture*, yang menormalisasi ujaran kebencian pada sembarang orang dan main hakim tanpa pandang bulu.

Isu-isu seperti *child free* yang muncul akhir-akhir ini dengan cepat menuai pro-kontra di mana perdebatan yang berlangsung di masyarakat banyak melibatkan celaan dan hujatan terhadap orang yang menunjukkan pandangan yang berbeda. Nilai-nilai moralitas, apa yang dianggap dapat diterima oleh masyarakat atau tidak, saat ini cenderung lebih didasarkan pada tren sosial, bukan sebuah rujukan filosofi beretika yang pasti. Dapat dikatakan bahwa masyarakat kehilangan *moral compass*-nya.

Di antara segala kekacauan ini, NU sebenarnya memegang salah satu kunci penting yang dapat mengurai keruwetan polemik masyarakat modern. Nilai-nilai yang diajarkan dan dirawat oleh komunitas NU di seluruh Indonesia dapat menjadi penyeimbang bagi dunia yang semakin bebas, radikal, dan kehilangan arah.

Dalam cara pandang atau berpikir, Nahdlatul Ulama senantiasa mengusung nilai-nilai yang berhaluan pada konsep *tasâmuh* (toleran), *tawassuth* (moderat), *tawâzun* (seimbang) dan '*adalah* (adil).[6] Empat nilai khas NU tersebut adalah sesuatu yang sangat diperlukan oleh masyarakat saat ini, yang perlu kembali belajar bagaimana menjaga

[5] https://www.rgj.com/story/life/2022/06/30/religion-primarily-out-date-and-old-fashioned-faith-forum/7779502001/

[6] https://www.nu.or.id/daerah/anda-warga-nu-ini-empat-ciri-utamanya-sCjvp

keharmonisan di antara banyaknya perbedaan pendapat. Selain itu, konsep "*Wasathiyyah*"[7] juga merupakan salah satu *core values* masyarakat Nahdlatul Ulama yang sangat relevan dengan permasalahan tatanan dunia baru. "*Wasathiyyah*" adalah sikap mencari keseimbangan di antara berbagai aspek kehidupan.

Dari hal yang sederhana seperti membaca doa dengan tidak terlalu keras ataupun pelan, tidak boros dan tidak kikir, hingga menyeimbangkan nilai-nilai yang menjadi perdebatan global: antara menyongsong yang baru dan mempertahankan tradisi, antara semangat mengembangkan ilmu pengetahuan dan menahan diri bila ilmu tersebut berpotensi membawa keburukan; antara kemampuan bersikap toleran dan *open minded* terhadap isu-isu di dunia tanpa melepaskan nilai-nilai aswaja. Terakhir, NU juga mendekati isu agama dengan konsep *waqi'iyyah,*[8] atau realistis. Konsep ini mengarahkan kita untuk tetap membuka mata dan menerima realita dunia yang kita tinggali, dan beragama dengan cara yang terbaik untuk masing-masing wilayah dan zaman.

Memiliki nilai-nilai yang jelas akan membantu kita menentukan sikap di kala bertemu dengan isu yang baru atau tidak familiar bagi kita. Alih-alih menghindari segala sesuatu yang baru karena kekhawatiran sesuatu itu tidak memiliki tempat bagi kehidupan seorang Muslim, kita dapat mengevaluasi isu tersebut dengan kepala dingin untuk menentukan sikap secara bijak.

Pengaplikasian *core values* NU ini tidak hanya terbatas pada sikap individu ataupun masyarakat NU, nilai-nilai tersebut sangat relevan bagi masyarakat global. Diadakannya inisiatif R20 menunjukkan itikad NU untuk membawa dampak positif NU ke masyarakat yang lebih luas, dan penerimaannya yang positif di kancah global membuktikan bahwa dunia membutuhkan suara-suara penyeimbang seperti yang ditunjukkan NU.

---

[7] https://www.nu.or.id/nasional/ahlussunnah-wal-jamaah-menurut-nu-2WYIW
[8] https://www.nu.or.id/nasional/ahlussunnah-wal-jamaah-menurut-nu-2WYIW

Sudah jelas bahwa komunitas NU memiliki kemampuan dan sumber daya yang dapat turut andil berkontribusi dalam membentuk *future working world,* yang akan datang melalui berbagai kapasitasnya warga NU, baik di bidang perkembangan IPTEK, aktivitas kemasyarakatan; pendidikan, dan perannya dalam dunia ekonomi dan industry. "Di masa-masa mendatang, NU akan terus Go International. Ajaran-ajaran Islam yang *tawassuth*, *tawâzun*, *tasâmuh*, dan *ta'adul* akan dikenal oleh masyarakat global."[9]

Saat ini, bidang ilmu seperti *Data Analytics, Predictive Analytics,* dan *Futures Studies* berusaha untuk membaca masa depan berdasarkan analisis data. Meskipun begitu, pada akhirnya sejarah dibentuk oleh pilihan kolektif umat manusia. Kekosongan yang terjadi karena tidak adanya tujuan dan arahan yang jelas, serta kebingungan publik karena semakin menghilangnya sebuah *moral compass* yang universal; adalah kesempatan bagi Nahdlatul Ulama untuk menawarkan sebuah solusi, sebuah *antidote;* berupa keyakinan sikap yang dapat membawa kesejahteraan bagi dunia di masa kini dan masa depan.

[9] https://www.nu.or.id/opini/1-abad-nu-dan-kebangkitan-baru-nahdliyin-IJkrV

Pandji-pandji N.U tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th.1926.
di desain kembali oleh H. Mas Kamil Thobroni, Panitia Harlah 94 Nahdlatul Ulama PCNU Kota Surabaya

5

FIKIH TATANAN MULTIPOLAR DUNIA: KEBANGKITAN CHINA, KEPENTINGAN NASIONAL, DAN ARAH NEGARA-NEGARA MENENGAH-LEMAH

Nur Khalik Ridwan

BAGI SEORANG muslim, tatanan dunia menghendaki terwujudnya *baldatun thayyibah wa Rabbun Ghafûr,* tidak boleh tidak. Kini tatanan dunia itu menuntut pengertian-pengertian tentang tatanan unipolar dunia, tata dunia baru, tatamultipolar dunia, dan aspek kepentingan nasional negara-negara menengah-lemah, khususnya negara-negara berpenduduk muslim yang besar.

Istilah tatadunia baru pernah dikemukakan pada tahun 1992 oleh George W. Bush setelah menyaksikan berbagai peristiwa: runtuhnya Tembok Berlin (8 November 1989) yang membagi Jerman Barat-Timur, bubarnya Uni Soviet (dari awal restrukturisasi Mikhail Gorbachev tahun 1981 sampai memuncak pada 1991); hancurnya Pakta Warsawa (1991), dan pembubaran Federasi Sosialis Yugoslavia (1991, dengan merdekanya Slovenia dan Kroasia).

Istilah dan konsep tatadunia baru yang dikemukakan George W. Bush itu menurut Alasdair Spark (2000: 46-62) adalah mewakili

kepentingan Barat-AS, yang sebenarnya menunjuk pada praktik politik unipolar/ unilateral dan hegemoni Barat-NATO-AS atas tatanan dunia, yang sering tidak menggunakan mandat PBB. Pada saat yang sama, Francis Fukuyama menyebut *The End of History and The Last Man* (1992) untuk memperkukuh konsep tatadunia baru NATO-Amerika Serikat ini dari sudut ilmu sosial.

Intelektual Amerika Serikat keturunan Jepang ini menyebut penyebaran demokrasi liberal dengan kapitalisme pasar sebagai titik akhir pemerintahan manusia, atau titik akhir konsep sosial budaya-ekonomi. Dari sudut intelektual, Francis Fukuyama mencoba menutup kemungkinan dunia lain yang dikembangkan di belahan-belahan dunia, dan karenanya bersikap anti sejarah. Sehingga memaksa setiap negara untuk menerima tatadunia baru versi Amerika Serikat-NATO, yaitu praktik politik unipolar dan politik demokrasi liberal.

Akan tetapi, di Barat sendiri konsep tatadunia baru dan *The End of History* tidak sepenuhnya dipercaya. Pada kenyataannya, sebagian intelektual barat, seperti Samuel P. Huntington mengemukakan ide *The Clasf of Civilizations and The Remaking of World Order* (1992 dan 1993), pada kuliah di American Enterprise Institute (1992), dan kemudian dikembangkan dalam artikel pada *Foreign Affairs* (1993).

Samuel P. Huntington memberi kemungkinan munculnya perlawanan atas hegemoni AS-Barat-NATO dari arus Islam politik-Islamisme, meski secara politik global justru sering dimanfaatkan untuk perang proksi oleh negara-negara adidaya itu; dan penciutan semata pada Islam politik sebagai ideologi yang menantang tatanan baru unipolar AS-NATO adalah gegabah, karena masih banyak negara dan ideologi yang sebenarnya tetap eksis dengan cara mereka sendiri.

Alih-alih tatadunia baru dan *The End of History* itu menjadi tatanan global menyeluruh, justru perkembangan di dunia internasional yang terjadi mengisyaratkan bahwa ideologi-ideologi lain tidak benar-benar mati; melainkan bersembunyi, dan kadang-kadang berkamuflase untuk bernegosiasi, agar mereka bisa berbicara dan mengedepankan kepentingan nasional. Perkembangan akhir-akhir ini

justru membenarkan adanya perlawanan atas tatadunia baru unipolar AS-NATO, dan hegemoni tatanan unipolar dengan rezim sanksi-sanksinya, yang sering dipaksakan di berbagai belahan dunia ini tidak bisa lagi dipertahankan sepenuhnya.

Beberapa indikasi menunjukkan ini: munculnya kekuatan China, Rusia, dan independensi Brasil, India, Iran, dan negara-negara tingkat menengah secara ekonomi; adanya perang Suriah di mana Rusia berani menghadapi AS-NATO untuk membela Suriah; dan perang Rusia-Ukraina yang sudah berlangsung selama hampir setahun, di mana ada 73 negara di dunia memilih abstain untuk menghukum Rusia melalui forum MU PBB yang akan digunakan dasar NATO-AS untuk mengambil aset-aset Rusia.

Perubahan-perubahan ini adalah salah satu wujud bahwa tatanan unipolar AS-NATO, dengan catatan intervensi-intervensi NATO-AS ke negara-negara lain, seperti di Libya, Iraq, Afghanistan, dan negara-negara lain, kini sedang mengalami perimbangan secara perlahan tetapi pasti.

Bagi Indonesia yang memiliki dasar Pancasila-NKRI, tentu tidak sepenuhnya mengamini format Demokrasi Liberal ala Barat-AS-NATO. Juga tidak menganut sistem komando Komunis kuno, sehingga perlu bertindak berdasarkan fakta-fakta tatadunia sekarang yang terus berubah, dengan mempertimbangkan kepentingan nasional mereka sendiri.

Negara-negara atau ideologi-ideologi lain, juga banyak yang bernegosiasi, berkamuflase dan melakukan perubahan-perubahan seperlunya, untuk merespons hegemoni AS-NATO, tetapi ideologi-ideologi itu sendiri masih ada dan dikembangkan: tidak mati, dan secara praktik tidak ada yang disebut *The End of History* dalam konsep tatadunia multipolar yang menjadi alternatif dari tatanan unipolar/unilateral AS-NATO.

Bagi Indonesia, perkembangan ini menjadi penting untuk dijadikan refleksi merumuskan arah kebijakan internasional dan aliansi di masa depan; juga untuk mempengaruhi kebijakan-kebijakan kunci dalam

merespons perubahan, di tengah semakin runtuhnya tatanan unipolar itu menuju tatanan multipolar dunia internasional. Apakah arah perkembangan tatadunia multipolar ini benar-benar sudah terjadi? Akankah perubahan tatanan multipolar ini dapat menjadi masa depan negara-negara menengah dan lemah, yang di antaranya negara-negara berpenduduk muslim yang besar?

Tulisan ini ingin memberikan tinjauan tentang fikih tatanan dunia multipolar, dimulai dengan membahas kerapuhan tatanan global sejak awalnya, dan peluangnya untuk dilakukan perubahan-perubahan yang diperlukan; adanya Kebangkitan China, dan perlunya kepentingan nasional menjadi pijakan negara-negara menengah dan lemah seperti Indonesia.

A. Kerapuhan Tatanan Global Sejak Awal: Adanya Hak Veto PBB dan Tidak Adanya Kemajuan Penghapusan Senjata Nuklir

Tatanan dunia sekarang ini dasarnya dibangun dari reruntuhan Perang Dunia II (1939-1945) yang berakhir dengan kemenangan pihak sekutu. Setelah perang Dunia II, batas-batas negara dibentuk oleh negara-negara pemenang perang, meskipun tidak selesai dalam pengertian seratus persen. Sehingga ada saja beberapa sengketa batas negara sampai saat ini, misalnya Indonesia pernah bersengketa dengan Malaysia, China dengan negara-negara tetangganya, dan juga sengketa perbatasan di Eropa.

Negara-negara dunia ketiga yang disebut NJ. Udombana dalam *"The Third World and the Right to Development: Agenda for the Next Millennium"* (dalam *Human Rights Quarterly 22*, 2000: 755) sebagai "wilayah geografis di belahan bumi selatan pada periode sejarah penjajahan", atau dijajah oleh Kolonialisme Barat, pada umumnya menyaksikan perang Dunia II, karena mereka merdeka pada tahun-tahun berkecamuknya perang: Mesir (1922), Indonesia (17 Agustus 1945), India (15 Agustus 1947), Pakistan (15 Agustus 1947), Irak (3 Oktober 1932), Suriah (24 Oktober 1945), RRT (1 Oktober 1949), dan juga negara-negara lain.

Setelah perang Dunia II selesai, badan-badan internasional dibentuk: UN/PBB (24 Oktober 1945), IMF/ *International Monetary Fund* (27 Desember 1945), WB/ Bank Dunia (27 Desember 1945), ICJ/ *International Court of Justice* (1945), IAEA/Badan Atom Internasional (29 Juli 1959), dan yang paling belakangan dalam bidang perdagangan yaitu WTO (1 Januari 1995) yang menjadi penerus GATT/*General Agreement on Tariffs and Trade*. Tatanan internasional ini kemudian diikuti dengan pembentukan rezim dollar Amerika Serikat sebagai mata uang penting dalam perdagangan internasional dan penyimpanan cadangan devisa sebuah negara, setelah adanya perjanjian Bretton Woods (1944) untuk menggantikan penukaran emas di masa sebelumnya.

Berdasarkan data IMF (*kompas.com.*, 22/11/2021), dollar AS ini masih menjadi mata uang populer untuk menyimpan cadangan devisa negara-negara di dunia; sampai pada kuartal-IV tahun 2020 berbagai bank sentral dunia menyimpan dalam bentuk dolar AS dengan jumlah mencapai 59 persen. Lalu diperkuat dengan munculnya rezim SWIFT/ *Society for Worldwide Interbank Financial Telecommunication* yang digunakan bank untuk melakukan pembayaran lintas batas negara. SWIFT didirikan di Brussel pada 3 Mei 1973 di bawah kepemimpinan CEO perdananya, Carl Reuterskiold (1973-1989), dan didukung oleh 239 lembaga keuangan di 15 negara.

Menurut versi *DW.com* (28/02/2022) jaringan SWIFT memfasilitasi lembaga keuangan untuk mentransfer uang satu sama lain, membantu memastikan bahwa perdagangan global berjalan dengan lancar. Tidak kurang dari 11.000 lembaga keuangan di 200 negara dan wilayah melakukan pengiriman pesan pembayaran melalaui SWIFT ini. Rezim SWIFT ini berbasis di Belgia didirikan pada tahun 1973 dan diawasi oleh bank sentral di Eropa, Amerika Serikat, Kanada, dan Jepang; serta disebut beroperasi di Amerika serikat sebagai data pusat, sehingga menguntungkan hasilnya pada negara-negara pemilik konsorsium ini, yang notabene para pendukung tatanan unipolar dunia.

Secara khusus, dalam soal keamanan dan perdamaian internasional, tatanan dunia internasional dalam PBB mengalami kerapuhan sejak awalnya dan dominasi sebagian negara, yang bersumber dari dua hal, yaitu: diberikannya hak veto PBB kepada lima 5 anggota Dewan Tetap Keamanan PBB (Amerika Serikat, Inggris, Rusia/dulu Uni Soviet, China, dan Perancis); dan tidak berhasilnya upaya untuk menghapus nuklir dari persenjataan negara-negara pemilik nuklir.

Kedua aspek kerapuhan tersebut menjadi faktor penting dalam hubungan-hubungan tatanan keamanan dunia dan perdamaian internasional di antara negara-negara di dunia; dan pada saat yang sama, hubungan-hubungan militer-keamanan internasional ini, juga punya dimensi ekonomi-politik bagi kepentingan negara-negara kuat tertentu, atau blok negara kuat tertentu untuk terus menancapkan kekuatan hegemoninya.

1. Kerapuhan Tatanan Internasional: Hak Veto dan Intervensi atas Negara-Negara Lain tanpa Mandat PBB

Hak veto yang dimiliki 5 negara sering digunakan oleh masing-masing negara anggota Dewan Keamanan PBB (DK PBB), terutama oleh Amerika Serikat dan Rusia. Dewan Keamanan dalam Piagam PBB yang ditandatangani 26 Juni 1945 dan mulai berlaku 24 Oktober 1945 (Jakarta: PBB, TT: bab III pasal 7) menjadi salah satu badan organisasi PBB, selain Majelis Umum, Dewan Ekonomi dan Sosial, Dewan Perwalian, dan Mahkamah Peradilan Internasional, dan Sekretariat.

Kekuatan Majelis Umum PBB (MU PBB) yang terdiri dari semua anggota PBB (pasal 10), dari sudut cakupannya cukup bagus, yaitu membicarakan persoalan-persoalan yang menjadi konsen Piagam PBB atau diajukan DK PBB atau anggota PBB. Akan tetapi, dilihat dari sudut eksekusi hasil-hasilnya, MU PBB hanya mampu memberikan rekomendasi-rekomendasi kepada DK PBB atau anggota-anggota PBB, dan tergantung kepada DK BB.

Di antara beberapa tugas MU PBB adalah merumuskan prinsip-prinsip umum bagi kerja sama, termasuk dalam pelucutan senjata (pasal 11); melakukan prakarsa-prakarsa tertentu yang kemudian menghasilkan

rekomendasi-rekomendasi; menerima dan mempertimbangkan laporan tahunan atau laporan organ-organ internasional; memilih 10 anggota tidak tetap DK PBB; dapat meminta perhatian DK PBB, tetapi ketika DK PBB sedang menjalankan perannya, MU PBB tidak bisa mengajukan rekomendasi kepada DK PBB; dan beberapa fungsi lainnya.

DK PBB beranggotakan 15 negara (5 anggota tetap dan 10 tidak tetap selama 2 tahun) adalah lembaga *superbody*, yang awalnya dimaksudkan untuk menjamin agar PBB menjalankan fungsinya menjaga keamanan dan perdamaian dunia dengan tepat dan lancar, maka anggota-anggota PBB memberikan kepada Dewan Keamanan untuk memelihara perdamaian dan bertindak atas nama anggota-anggota PBB (pasal 24).

Meski secara eksplisit tidak disebutkan pasal hak veto dalam Piagam PBB, tetapi dalam pasal 27 (ayat 3), disebutkan pasal yang memberikan hak istimewa ini, yaitu: "Keputusan-keputusan Dewan Keamanan mengenai hal-hal lain ditetapkan dengan suara setuju dari sembilan anggota, termasuk suara anggota-anggota tetap..." Bila satu anggota tetap DK PBB tidak setuju, veto digunakan dan membatalkan rancangan keputusan.

Masalahnya, veto sering digunakan anggota-anggota tetap DK PBB di bawah ketentuan pasal ini, terutama ketika draf-draf persetujuan menyangkut kepentingan negara-negara anggota tetap DK PBB, atau sekutu-sekutu mereka. Padahal DK PBB itulah yang diberi mandat untuk menjaga perdamaian dunia, menurut pasal 24 ayat 1 Piagam PBB, begini: "Maka anggota-anggota—maksudnya anggota PBB—memberikan tanggung jawab utama kepada Dewan Keamanan untuk memelihara perdamaian internasional."

Penggunaan hak veto sering disalahgunakan menurut sudut keadilan internasional, tetapi dipertahankan untuk menjaga hubungan negara-negara pemilik hak veto dengan negara-negara yang diberi resolusi PBB. Penggunaan hak veto oleh salah satu di antara 5 anggota DK PBB sampai tahun 2020, misalnya dicatat *tempo.co* (27 Februari 2022) sudah sebanyak 261 kali.

Di antara beberapa penggunaan veto yang dilakukan, yaitu: veto Amerika Serikat dalam kasus serangan-serangan Israel kepada Palestina, yang dalam sejarahnya telah dilakukan tidak kurang dari 44 kali veto untuk melindungi Israel; veto Amerika Serikat (2002) terkait resolusi pembaruan misi penjaga perdamaian PBB di Bosnia; veto Rusia atas kasus Srebrenica (2015), veto Rusia atas kemerdekaan Kosovo dari Serbia (2007); veto China-Rusia terhadap uji coba rudal Korea Utara (2017) dan veto tentang Suriah (2017), dimana Rusia menginginkan adanya penyelidikan independen; veto Rusia atas penggabungan 4 wilayah di timur Ukraina (2022) yang resolusinya dilakukan AS dan sekutunya.

Pada tahun 2013, Prancis pernah mendesak agar veto tidak digunakan untuk resolusi kejahatan massal, tetapi berhenti hanya sebagai usulan; dan pada tahun 2022 ada desakan di MU PBB agar sebelum veto digunakan, ada perdebatan terlebih dulu tentang dasar hukum penggunaan veto di forum MU PBB, yang rancangan itu dimotori negara kecil Liechtenstein. Upaya negara kecil ini didukung kelompok Amerika Serikat dan sebagian sekutunya, karena waktu pengusulannya berkaitan dengan konfrontasi melawan Rusia yang sedang melakukan Perang dengan Ukraina, dan akan menarget Rusia.

Dengan demikian, menjadi jelas, selagi Piagam PBB tidak diubah dan tetap memberi veto kepada 5 anggota DK PBB, serta menempatkan DK PBB sebagai penjaga perdamaian dan bukan kepada anggota-anggota PBB, kerentanan keamanan dan perdamaian dunia merupakan ancaman nyata.

2. Kerapuhan Tatanan Internasional: Kerentanan Keamanan Dunia dan Meningkatnya Kepemilikan Senjata Nuklir oleh Negara-Negara Kuat

Dari sejak didirikannya PBB hingga hari ini, negara-negara yang memiliki senjata nuklir justru semakin bertambah kuat dan banyak. Sehingga negara-negara kuat menjadi semakin ditakuti karena kepemilikan hulu ledak nuklir ini. Menurut data yang dihimpun SIPRI/ *Stockholm International Peace Research Institute* (dalam *www.sipri.org.,* 2022) dan Arms Control (dalam *armsrcontrol.org.,* Januari 2021),

negara-negara pemilik nuklir berturut-turut yaitu: Rusia (5.977/ 6.257 hulu ledak), Amerika Serikat (5.428/ 5.550 hulu ledak), Inggris (225/ 250 hulu ledak), Prancis (290/290 hulu ledak), China (350/ 350 hulu ledak), India (160/ 156 hulu ledak), Pakistan (165/ 165 hulu ledak), Israel (90/ 90 hulu ledak), dan Korea Utara (20/40-50 hulu ledak).

Negara-negara baru yang memiliki hulu ledak nuklir adalah India, Israel, Pakistan, dan Korea Utara. India mengembangkan senjata nuklir sejak 1944, dan menguji coba nuklir pertama tahun 1974, disusul tahun 1998; Pakistan mengembangkan energi nuklir sejak 1956, tetapi melakukan uji coba nuklir tahun 1972, dan juga beberapa kali setelah itu melakukan uji coba nuklir; Israel memiliki senjata nuklir, diungkapkan pertama kali pada tahun 2008 oleh Jimmy Carter.

Hal tersebut seperti dikutip *voaindonesia.com* (27 Mei 2008) yang mengatakan Israel punya 150 hulu ledak nuklir, bisa juga lebih; tetapi jumlah ini direvisi oleh beberapa lembaga, seperti SIPRI yang disebut di atas, sementara Israel tidak mengakui dan tidak membantah. Pada sisi lain negara-negara merdeka seperti Iran yang ingin mengembangkan energi nuklir terus menerus dihalangi dan dicurigai, disanksi secara sepihak oleh Eropa dan AS.

Badan internasional yang diberi mandat untuk urusan nuklir adalah IAEA/ *International Atomic Energy Agency*, yang didirikan pada tahun 29 Juli 1957 dengan kantor pusat di Wina dan website di alamat *iaea.org.* Kegiatan-kegiatan IAEA, seperti disebut David Fischer dalam *History of the International Atomic Energy Agency: The First Forty Year* (Vienna: The Agency, 1997), berdasarkan perjanjian internasional adalah independen, tetapi juga disebut harus melaporkan kepada MU PBB dan DK PBB. Setidaknya ada 171 negara bergabung dengan IAEA. Beberapa negara seperti Korea Utara menarik diri keluar, dan beberapa negara keluar tetapi bergabung kembali, seperti Honduras, Nikaragua, dan Kamboja.

Perjanjian-perjanjian internasional kemudian juga dibuat untuk membatasi senjata nuklir, yaitu Perjanjian Nonproliferasi Nuklir atau NPT (*Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons*) yang

ditandatangani pada 1 Juli 1988 untuk membatasi kepemilikan senjata nuklir. Dalam perjanjian NPT ini hanya ada 187 negara yang mengikuti perjanjian; ada 2 di antara 7 negara yang memiliki senjata nuklir, dan 1 negara yang memiliki senjata nuklir belum mau meratifikasi perjanjian ini, yaitu Israel.

Perjanjian NPT memiliki tiga pokok: nonproliferasi, pelucutan, dan hak untuk menggunakan teknologi nuklir untuk tujuan damai, seperti disebut dalam *"Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons (NPT)"* (dalam *un.org.*, 2015). Dalam NPT juga ada 5 negara yang dimaksudkan dalam artikel 1 perjanjian NPT, disebut sebagai *"each nuclear-weapon state party to the treaty undertakes not to transfer to any recipient whatsoever nuclear weapons or other nuclear explosive devices or control over such weapons or explosive devices directly...* (setiap pihak negara dengan senjata nuklir pada traktat ini menyanggupi untuk tidak mentransfer kepada negara penerima mana pun, tentang senjata nuklir apa pun atau alat peledak nuklir lainnya atau kontrol atas senjata tersebut atau alat peledak secara langsung, atau tidak langsung...).

Pasal 1 Perjanjian NPT ini dengan jelas mengakui adanya negara-negara pemilik nuklir, meskipun tidak boleh mentransfer teknologi dan senjatanya ke negara non-nuklir. Sementara negara-negara non-nuklir tidak boleh melakukan penelitian senjata nuklir atau mengembangkannya, dan hanya boleh mengembangkan energi nuklir untuk tujuan damai. Dalam perkembangannya, negara-negara lain ternyata memiliki senjata nuklir, yaitu Israel (tidak ikut NPT), Pakistan, India, Korea Utara (sudah keluar dari NPT), dan mungkin juga negara-negara lain di kemudian hari.

Selain ada NPT di level internasional, khususnya di wilayah Asia Tenggara juga telah dibuat Perjanjian Kawasan Bebas Senjata Nuklir Asia Tenggara (*Southeast Asia Nuclear Weapon Free Zone Treaty*), yang ditandatangani pada 15 September 1995 dan mulai berlaku pada 28 Maret 1997. Pada tanggal 29 Juli 2007, negara-negara anggota traktat ini (Indonesia, Brunei, Kamboja, Laos, Malaysia, Myanmar, Filipina, Thailand, Singapura, dan Vietnam) sepakat untuk mengadopsi

rencana mempercepat pembentukan kawasan bebas senjata nuklir di Asia Tenggara.

Rumitnya, karena sebagian negara di Asia Tenggara ini ternyata membangun sekutu dan aliansi pertahanan dengan negara nuklir, seperti Singapura dengan Amerika Serikat, dan Malaysia dengan UK; dan telah dikepung oleh kelompok pakta pertahanan di Indo-Pasifik yang memiliki senjata nuklir, dimotori Amerika Serikat. Pada tahun 1996 di Jenewa diadakan Konferensi untuk membicarakan Perjanjian Pelarangan Ujicoba Nuklir, atau Traktat Pelarangan Menyeluruh Uji Coba Nuklir/ *Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty.*

Isinya adalah melarang semua kegiatan peledakan/ uji coba nuklir dalam semua lingkungan, baik untuk tujuan militer atau sipil, yang dokumennya di antaranya diunggah dalam *un.org.* dan *vertic.com*. MU PBB mengadopsi perjanjian ini pada 10 September 1996, ditandatangani sejak 24 September 1996 oleh 71 negara, termasuk oleh 5 negara dari 8 negara yang berkemampuan nuklir.

Pada 10 September 2006 perjanjian ini meningkat, ditandatangani oleh 176 negara, tetapi baru diratifikasi oleh 135 negara di dunia. Di antara negara-negara yang tidak menandatangani dan tidak meratifikasi perjanjian ini adalah Korut, India, dan Pakistan. Indonesia meratifikasi melalui UU No. 1 tahun 2012 tentang Pengesahan Traktat Pelarangan Menyeluruh Uji Coba Nuklir/ *Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty.*

Pada tahun 2017 dibuat pula perjanjian internasional pelarangan nuklir/ *Nuclear Weapon Ban Treaty* (TPNW), dengan tujuan akhir pelucutan total senjata nuklir di dunia, seperti diberitakan beberapa sumber. TPNW ini bermula pada 23 Desember 2016 ketika MU PBB menyetujui mandat untuk mengadakan dua sesi di Majelis Umum PBB bagi perundingan TPNW pada 15 Juni hingga 7 Juli 2017, dan disahkan pada 7 Juli 2017 dengan 122 negara menyetujui, 1 negara menolak (Belanda), 1 negara abstain (Singapura), dan 69 negara memilih tidak memilih, termasuk negara-negara yang memiliki senjata nuklir (*AP News*, 25 Oktober 2020 dan *kemlu.go,id.*, 7 April 2019).

Faktanya menjadi jelas, negara-negara nuklir tetap menambah jumlah hulu ledak nuklir atau mempertahankannya, dan sebagian negara juga memiliki nuklir dan tidak bersikap dalam pelarangan nuklir secara permanen.

Untuk konteks Timur Tengah, pada tahun 2010 Mesir yang didukung negara-negara Arab mengajukan usul pelarangan senjata nuklir ke PBB, tetapi menurut berbagai sumber yang menulis ini (*antaranews.com.*, 13 April 2010, *bbc.com.*, 29 Mei 2010, dan sumber-sumber lain), sebagian negara menghalanginya, dan konferensi selama sebulan tersebut gagal menyepakati Timur Tengah bebas dari nuklir:

Mesir menyalahkan kegagalan itu pada delegasi-delegasi Amerika Serikat, Kanada, dan Inggris, yang mungkin tidak kuat mendukung pelarangan ini. Akhirnya, Israel menjadi satu-satunya negara bersenjata nuklir di Timur Tengah, tidak ikut NPT, dan sering dilindungi veto Amerika Serikat dalam persoalan-persoalan internasional; sementara di Asia ada Pakistan, India, Korea Utara, dan negara-negara nuklir tidak meratifikasi perjanjian pelarangan nuklir tahun 2017 itu.

Pada perkembangan terbaru, terjadi pemungutan suara di MU PBB pada 7 Desember 2022 (*sindonews.com.*, 11 Desember 2022), dan memutuskan resolusi agar Timteng menjadi zona bebas nuklir, dan Israel harus menyerahkan segera senjata nuklir yang dimiliki, dengan perbandingan suara: dari 149 negara anggota PBB, ada 6 negara yang menolak yaitu Amerika Serikat, Israel, Kanada, Mikronesia, Palau, dan Liberia, sementara 20 negara abstain termasuk India dan negara-negara Eropa; yang lainnya setuju adanya resolusi. Posisi Amerika Serikat yang menolak resolusi menunjukkan keberpihakannya pada pengembangan senjata nuklir kepada sekutu yang dianggap dekat, dan merupakan bagian dari pengeroposan tatanan internasional justru oleh motor adidaya unilateral dunia.

Dua dasar pengeroposan tatanan internasional ini menjadi jelas: hak veto diberikan kepada anggota tetap DK PBB dan adanya kepemilikan hulu ledak nuklir oleh negara-negara nuklir. Kedua masalah ini menjadi persoalan pokok yang menyebabkan badan

internasional PBB ini sejak awal telah rapuh, dan tatanan internasional mengalami kerentanan akut dalam bidang keamanan dan keselamatan planet bumi, meskipun pertumbuhan-pertumbuhan ekonomi terus bergerak dicapai oleh sebagian negara-negara di dunia.

Pengeroposan sejak awal dalam tatanan internasional ini, semakin membuat wibawa PBB menurun ketika berdiri blok-blok keamanan di luar PBB, seperti NATO dan Pakta Warsawa (dan kemudian muncul gerakan Non Blok). Karena masalah-masalah internasional dan kekuatan-kekuatan yang terlibat sudah tidak dapat dijangkau oleh penyelesaian di PBB.

Adanya blok-blok keamanan ini, pada satu sisi menegasikan upaya mencapai perdamaian yang dimandatkan kepada DK PBB, atau cukup hanya melalui PBB. Kerumitan blok-blok itu dibuat oleh sebagian negara pemilik kursi tetap di DK PBB: AS, Prancis, dan Inggris dalam NATO; dan Rusia/Uni Soviet dalam Pakta Warsawa.

C. Era Perang Dingin: NATO, Pakta Warsawa, dan GNB

Era Perang Dingin terjadi antara dua blok keamanan, khususnya Blok NATO dan Pakta Warsawa, yang kemudian terlibat dalam berbagai perang proksi (di dalam kerangka Perang Dingin) di berbagai belahan dunia. Di antara bentuk-bentuk perang dingin ditulis oleh Robert MacMahon (2003) dan kajian *"The Cold War 1945-1989"* (dalam *www.cvce.eu.*, 7 Juli 2016). Dua motor dari Perang Dingin ini juga didasari oleh dua kutub ideologi: NATO-AS dengan ideologi Demokrasi-Liberal yang agresif dan Pakta Warsawa dengan dasar ideologi Sosialis-Komunis.

NATO/*North Atlantic Treaty Organization*/ Pakta Pertahanan Atlantik Utara (memiliki alamat media di *www.nato.int.*) didirikan sebagai bentuk dukungan atas Persetujuan Atlantik Utara yang ditandatangani di Washington DC pada 4 April 1949. Tujuan awal NATO adalah untuk menekan pengaruh ideologi komunis, tetapi kemudian menjadi blok militer yang mengancam negara-negara lain yang bukan komunis karena sangat agresif.

Para anggotanya sekarang bertambah banyak, padahal dulunya hanya beberapa negara Eropa Barat, Amerika Serikat, dan Amerika Utara; dan kiprah sebagian anggotanya dan pakta ini dalam melakukan invasi ke beberapa negara dicatat oleh banyak sumber yang mengkaji NATO dan tatanan global, merentang di Afrika, Asia, dan Amerika Latin.

Pakta Warsawa didirikan sebagai aliansi militer Uni Soviet dan sekutunya (komunis-sosialis), yang bertujuan mengorganisasikan diri terhadap kemungkinan ancaman dari aliansi Barat-NATO: dokumen pakta ini dapat diunduh di beberapa situs dengan judul *"The Warsaw Pact 1955"* (*loveman.sdsu.edu.,* dan lain-lain).

Pembentukan Pakta Warsawa dipicu oleh langkah Jerman Barat ke dalam NATO melalui Perjanjian Paris. Pakta Warsawa dirancang oleh pemimpin Uni Soviet, Nikita Khruschev pada 1955, ditandatangani di kota Warsawa (Polandia) pada 14 Mei 1955. Pakta ini berakhir pada 31 Maret 1991, dan diakhiri secara resmi dalam sebuah pertemuan di kota Praha pada 1 Juli 1911.

Di luar dua pakta pertahanan itu, ada Gerakan Non-Blok/*Non-Aligned Movement* yang dibangun negara-negara yang baru merdeka dari Kolonialisme Eropa Barat, untuk menyuarakan kepentingannya (negara-negara yang tidak mau terlibat dalam dua kubu), dan menyerukan perdamaian dan hidup berdampingan antarnegara.

Gerakan ini dibentuk dalam Konferensi Tingkat Tinggi Asia Afrika di Bandung (1955) dihadiri 29 negara Asia-Afrika. Lima prinsip yang diusung GNB saat itu, yaitu: saling menghormati integritas teritorial dan kedaulatan, perjanjian non-agresi, tidak mengintervensi urusan dalam negeri negara lain, kesetaraan dan keuntungan bersama, dan menjaga perdamaian dunia.

Aswasthama Bhakta Kharel yang menulis *Non-Aligned Movement: Challenges and Way Forward* (2020: 3) menyebut negara-negara yang tergabung dalam GNB kini ada 119 negara, dengan beberapa negara dan organisasi internasional masih berposisi sebagai pengamat. GNB ini telah menjadi organisasi internasional yang dinamis dan berbeda-

beda titik tekannya: awal tahun 1960-an mementingkan perdamaian dan keamanan; pertengahan tahun 1960-an menekankan sikap anti-kolonialisme; akhir 1960-an menekankan pembangunan ekonomi anggota-anggotanya; pada 1970-an menjadi gerakan kolektif negara-negara Dunia Ketiga;

Pada awal 1980-an, berkonsentrasi pelucutan senjata dan perdamaian dunia, restrukturisasi hubungan ekonomi internasional, pemberantasan kolonialisme, dan demokratisasi hubungan internasional; pada 1980-an hingga 1990-an, menekankan pada ekonomi dan isu yang berkaitan dengan lingkungan. Hanya saja belakangan ini GNB mengalami kelesuan, meskipun dalam hal isu-isu perdamaian masih sangat penting dalam kerja-kerja di MU PBB dan forum lain, di tengah tatanan unipolar AS dan mulai munculnya tatanan multipolar dunia.

Dua blok keamanan di luar PBB (NATO-Pakta Warsawa) memicu Perang Dingin di berbagai belahan dunia, yang mewujud dalam perang-perang proksi di dunia, dan perluasan dilakukan NATO terus menerus, khususnya atas dorongan Amerika Serikat dan negara-negara kunci Eropa Barat. Dan, sebagian korbannya adalah negara-negara yang menjadi bagian dari GNB, seperti Federasi Yugoslavia.

Perluasan pengaruh NATO bukan hanya di dalam kerangka memasukkan negara tertentu menjadi anggotanya, tetapi juga anggota-anggota kunci NATO membangun aliansi taktis keamanan dengan negara-negara bukan NATO, sehingga memperluas area potensi ketegangan internasional semakin meluas di luar batas-batas Eropa-AS-Amerika Utara. Area yang sejenis ini terjadi misalnya di Indo Pasifik, Asia Tenggara, Timur Tengah, Afrika, dan Amerika Latin.

Perluasan pengaruh kelompok NATO dan sebagian anggotanya kepada negara-negara non-NATO, di antaranya mewujud pada periode 1950-an dengan membentuk serangkaian aliansi Amerika Serikat di Asia Tenggara: tahun 1951 tiga negara membentuk Pakta ANZUS (Australia, New Zealand dan United States), yang dokumen paktanya dapat diunduh di *aph.gov.au*.

Pada tahun 1954 ada 8 negara tergabung dalam Pakta SEATO (Australia, Prancis, Selandia Baru, Thailand, Pakistan, Filipina, Britania Raya, dan Amerika Serikat) yang dokumennya dapat diunduh di *treaties.un.org.*, tetapi pakta ini berakhir tahun 1977. Selandia Baru pernah keluar SEATO pada tahun 1986 karena tidak setuju penggunaan nuklir dalam perang, tetapi kemudian diterima kembali tahun 2007.

Perang Vietnam dan konfrontasi Malaysia adalah bagian dari perang proksi yang melibatkan sebagian kekuatan SEATO di Asia Tenggara; juga keterlibatan Australia dan Selandia Baru untuk mendukung Amerika Serikat yang juga bagian dari kerja-kerja negara-negara ANZUS. Karena adanya pakta aliansi ini, sejumlah pangkalan militer Amerika Serikat didirikan di Asia Tenggara dan di dekatnya, seperti di Filipina, Singapura, Diego Garcia (di tengah Samudra India), dan Australia.

Negara anggota NATO lain yang wilayah dan penduduknya kecil tetapi agresif adalah Britania Raya/UK. Kemudian membentuk *Five Power Defence Arrangements* (FPDA) pada tahun 1971, yang meliputi beberapa negara di Asia Tenggara dan pasifik, yaitu: Britania Raya, Australia, Selandia Baru, Malaysia, dan Singapura. Chalyl A. Thayer (1970) menyebut FPDA dibuat *"after the period of Confrontation initiated by Indonesia (1963-66) and the announcement in January 1968 by Britain's Labour Government that it would withdraw its military forces from 'east of Suez' by 1971."*

FPDA ini menjadi aliansi pertahanan, bila satu negara diserang akan saling membantu, selain mereka juga tergabung dalam negara-negara persemakmuran UK. UK yang memiliki reputasi penjajah tulen di berbagai belahan dunia di masa lalu karena keunggulan persenjataan modern, kini tetap ingin menanamkan pengaruh dan menguasai di Asia Tenggara melalui aliansi-aliansi seperti FPDA.

Di Timur Tengah, UK mendorong dibentuknya *Central Treaty Near East Organization* (CENTO), berdasarkan Pakta Baghdad pada 24 Februari 1955. Dokumen pakta ini dapat diunduh pada *insidethecoldwar.org.*, dengan anggota Irak, Turki, Inggris, Pakistan, dan Iran. Akan tetapi

dalam perkembangannya, Irak keluar dari CENTO tahun 1959, diganti Amerika Serikat, yang kemudian masuk menjadi anggota.

Aliansi CENTO ini bubar pada tahun 1979 setelah Kemenangan Revolusi Islam Iran (1978-1979), sehingga mengubah peta kekuatan di Timur Tengah. Setelah bubarnya CENTO, sebagian negara Arab membentuk *The Gulf Cooperation Council* (GCC) pada tahun 1981, menjadi kekuatan aliansi politik dan ekonomi 6 negara: Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Arab Saudi, dan Uni Emirat Arab. Rashid A. Al-Makhawi dalam *The Gulf Cooperation Council: A Study In Integration* (1999: 42-109) selain berkecimpung dalam masalah ekonomi, juga dalam masalah keamanan regional. GCC membiarkan negara-negara lain seperti Iran, Yaman, Suriah, Lebanon, dan Irak bertindak secara independen, dan tidak terikat dengan aliansi politik-ekonomi GCC.

Pada tahun 1991 Uni Soviet dan Pakta Warsawa bubar, karena terjadi pengeroposan dari dalam dan kontradiksi internal dari sistem komando Sosialis-Komunis, selain penetrasi kelompok NATO-AS melalui serangkaian kebijakan, seperti disebut Stephen White dalam *Gorbachev and After* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Dunia internasional kemudian menyaksikan tatanan dunia baru unipolar, dengan Amerika Serikat-NATO menjadi polisi dunia, mengintervensi beberapa negara: kepada Serbia, Libya, Suriah, Afghanistan, dan sebagian negara-negara Amerika Latin dan Afrika.

Meski begitu, kekuatan dunia lain di luar NATO dan sekutunya terus bergerak atas nama kepentingan nasional mereka, baik dari kelompok pewaris Uni Soviet (Rusia dan negara-negara sekutunya), China, alumni CENTO (Iran-Turki), India, Brazil, negara-negara di Afrika, Asia, dan di belahan dunia lain.

D. Pergeseran dan Polarisasi: dari Unipolar ke Multipolar Tatanan Dunia

Tatanan dunia unipolar AS-NATO dan blok ekonominya mendapatkan perimbangan dengan munculnya kekuatan-kekuatan alternatif baru dari negara-negara di dunia yang tidak sepenuhnya

setuju dengan sepak terjang AS-NATO. Kekuatan ini muncul dimotori oleh Rusia, China, dan negara-negara menengah yang mulai bangkit, yaitu India, Brazil, Afrika Selatan, Indonesia, Iran, Mesir, dan negara-negara lain.

Sebagian di antara mereka membentuk aliansi BRICS (Brazil, Rusia, India, China dan Afrika Selatan) dalam blok ekonomi, dan sedang banyak diminati oleh negara-negara lain yang akan bergabung. BRICS adalah ekspresi ketidakpuasan atas Kelompok G7, yang diisi negara-negara Barat yang selama ini juga banyak tergabung dengan NATO-AS.

Pada saat yang sama, NATO-AS sendiri memilih bertindak agresif dengan mengembangkan perekrutan anggota, sehingga meliputi negara-negara pecahan Uni Soviet dan pecahan Yugoslavia (non-Blok). Dulunya anggota NATO hanya ada 12 negara, yaitu: AS, Belanda, Belgia, UK, Denmark, Islandia, Italia, Kanada, Luksemburg, Norwegia, Portugal, dan Prancis.

Kini jumlah anggota NATO semakin berkembang ke timur mendekati perbatasan Rusia dan China, meskipun negara-negara anggota baru itu hanya negara-negara dengan wilayah yang kecil (dan bahkan sebagian sangat kecil), sehingga anggotanya mencakup tidak kurang dari 30-an negara, yaitu: Yunani (1980), Turki (1952), Jerman (1955 sebagai Jerman Barat), Spanyol (1982), Jerman Timur (1990), Ceko (1999), Polandia (1999), Hongaria (1999), Bulgaria (2004), Estonia (2004), Latvia (2004), Lituania (2004), Rumania (2004), Slowakia (2004), Slovenia (2004), Albania (2009), Montenegro (2017), Makedonia Utara (2020), Finlandia (2022), dan Swedia (2022). Negara di Eropa yang tidak tergabung dengan NATO adalah Serbia.

Sementara negara-negara bekas Uni Soviet membentuk Persemakmuran Negara-Negara Merdeka, yaitu Armenia, Azerbaijan, Belarusia, Kazakhstan, Kirgistan, Moldova, Rusia, Tajikistan, dan Uzbekistan; Georgia dan Ukraina masing-masing keluar tahun 2008 dan 2014. Pada tahun 1992, 6 negara Persemakmuran Negara-negara Merdeka ini terdiri dari Rusia, Armenia, Rusia, Tajikistan, Kazakhstan,

Kirgistan, dan Uzbekistan menandatangani Pakta Keamanan Kolektif bernama *Collective Security Treaty* (CST) pada 15 Mei 1992, dan memiliki alamat website di *en.odkb-csto.org*.

JH Saat (2005: 3) menyebut perjanjian CST, "Secara khusus menyatakan bahwa jika salah satu negara anggota terancam oleh agresi negara-negara lain akan menganggap ini sebagai tindakan agresi terhadap semua." Pada tahun 1994, tiga negara bergabung ke dalam kelompok ini, yaitu Belarusia, Georgia, dan Azerbaijan; dan pada tahun 2002 CST diubah menjadi aliansi militer; pada tahun 2013, ada 2 negara menjadi pengamat, yaitu Afghanistan dan Serbia; Georgia dan Azerbaijan keluar tahun 1999; dan Uzbekistan masuk dua kali (1994 dan 2006) dan kemudian keluar (1999 dan 2012).

Alternatif dunia lain dalam pakta pertahanan selain melalui eksperimen CST, juga dilakukan melalui prakarsa *Shanghai Five* (Shanghai Lima) yang dibentuk pada 26 April 1996 oleh para kepala negara RRT, Kazakhstan, Kirgistan, Rusia, dan Tajikistan. Dengan adanya SF ini, China dengan terang-terangan masuk ke dalam kelompok orbit di luar NATO-Amerika Serikat.

Pada tanggal 20 Mei 1997, Presiden Rusia (Yeltsin) dan pemimpin China (Jiang Zemin) menandatangani deklarasi tentang "dunia multipolar". *Shanghai Five* ini kemudian berubah menjadi *Shanghai Cooperation Organization* (SCO) pada tahun 2007, dengan menambah Uzbekistan sebagai anggota. Stephen Aris (2013: 1) menyebut SCO sebagai "upaya bersama Rusia-China untuk menangkal pengaruh geopolitik NATO dan AS di Eurasia dan sekitarnya."

Pada Juli 2015, SCO memutuskan untuk mengakui India dan Pakistan sebagai anggota, tetapi baru tahun 2017 keduanya sah menjadi anggota penuh; pada tahun 2021 Iran sedang dalam proses aksesi ke dalam SCO; tahun 2004 Mongolia diberi status pengamat; Belarusia menjadi pengamat tahun 2016; dan 2012 Afghanistan sebagai pengamat.

Negara-negara mitra dialog SCO adalah Sri Lanka, Turki, Kamboja, Azerbaijan, Nepal, dan Armenia; dan mitra dialog masa

depan adalah Arab Saudi, Mesir, dan Qatar. Kelompok SCO ini banyak dimotori negara-negara menengah dan dua negara besar (Rusia dan China), yang dalam bahasa Arta Moeini dkk. (2002) disebut sebagai *middle powers in the multipolar world.*

Pada sisi lain, sebagaimana di masa lalu, sebagian negara NATO yang agresif juga mengembangkan pola NATO di Asia. Amerika Serikat dan UK mendorong berdirinya aliansi AUKUS (Australia, UK, dan United States) di Indo-Pasifik, yang berdiri pada 17 September 2021, ditandatangani Perdana Menteri Australia (Scott Morrison), Perdana Menteri Inggris (Boris Johnson), dan Presiden Amerika Serikat (Joe Biden).

Aliansi AUKUS bertujuan untuk mengendalikan keamanan Indo-Pasifik menurut perspektif mereka, di antaranya melakukan pengembangan industri dan teknologi militer, termasuk pengembangan kapal selam tenaga nuklir Australia. Dari AUKUS ini Australia menjadi negara ke-7 yang memiliki kapal selam bertenaga nuklir setelah AS, RRT, Rusia, Inggris, Perancis, dan India. Karenanya, AUKUS mengawali proses ketegangan di kawasan ini dengan sebuah aliansi, termasuk mengancam kedudukan Indonesia, dan mempersenjatai Australia dengan kapal selam nuklir.

Selain AUKUS, di Indo-Pasifik, Amerika Serikat juga mengembangkan pola NATO dengan membentuk QUAD, terdiri dari Amerika Serikat, Jepang, India, dan Australia. Dalam pernyataan bersama QUAD pada 11 Februari 2022 (*id.usembassy.gov*) disebutkan tentang QUAD begini: "Mendukung upaya negara-negara Indo-Pasifik untuk memajukan Indo-Pasifik yang bebas dan terbuka-sebuah kawasan inklusif dan tangguh, yang di dalamnya terdapat negara-negara yang berusaha melindungi kepentingan rakyatnya, bebas dari pemaksaan."

Pada dasarnya, QUAD adalah untuk membangun aliansi melawan China dan negara-negara yang tidak tunduk atas kemauan Amerika Serikat dan kepentingannya, termasuk mengancam Indonesia yang tidak masuk blok Amerika Serikat dalam AUKUS atau QUAD.

Pada sisi lain, GNB yang sering dianggap merepresentasikan 55 persen penduduk dunia, mengalami kemunduran. Dipicu oleh hancurnya Blok Timur (Pakta Warsawa), sehingga yang ada hanya blok NATO AS; bubarnya Yugoslavia sebagai federasi yang awalnya menjadi motor GNB, dan sebagian pecahannya justru masuk NATO; aktifnya beberapa negara GNB ke dalam blok-blok negara-negara anggota NATO-Amerika Serikat, seperti tampak dalam posisi India, yang kemudian mengambil jalan pragmatis mengikuti aliansi QUAD sekaligus SCO, dan Malaysia beraliansi dengan Inggris Raya dalam FPDA;

Dan ambisi senjata nuklir dari sebagian negara-negara yang dulunya menjadi anggota non-blok, seperti India dan Pakistan yang menambah potensi kerentanan internasional semakin tinggi; sementara di Timur Tengah, anggota-anggota non-blok terlibat perseteruan yang akut di antara mereka, seperti Iran berseteru dengan Arab Saudi, dan banyak lagi faktor lain; dan negara-negara yang tidak setuju dengan Amerika Serikat-NATO dilumpuhkan oleh serangan NATO-AS tanpa mandat dari PBB, seperti Irak dan Libya.

Meski ada perkembangan aliansi NATO-AS yang semakin bergerak ke timur, adanya aliansi CST dan SCO di kawasan timur yang semakin tumbuh, dan adanya kemunduran GNB, tetapi pada saat yang sama, negara-negara yang duduk menjadi anggota tidak tetap DK PBB dan negara-negara yang jumlah penduduknya besar, mulai merangsek maju dalam bidang ekonomi dan persenjataan: menjadi motor perubahan perimbangan dunia.

Negara-negara ini menjadi negara-negara menengah yang berpotensi menggeser kekuatan negara-negara Eropa Barat dan kelompok G7. Negara-negara besar akhirnya menerima kenyataan bahwa telah muncul perkembangan baru, sehingga berdirilah G20, yang terdiri dari: Afrika Selatan, Amerika Serikat, Arab Saudi, Argentina, Australia, Brasil, China, India, Indonesia, Inggris, Italia, Jepang, Jerman, Kanada, Meksiko, Korea Selatan, Rusia, Perancis, Turki, dan Uni Eropa;

Di luar G20 inisiatif terbentuknya BRICS (2009) banyak diprediksi oleh sebagian pakar. Pada tahun 2050-an ekonomi anggota kelompok ini akan mengungguli kelompok G7 dari negara-negara poros kunci NATO-AS. Belum lagi munculnya kelompok negara-negara yang bukan anggota NATO-AS, telah tumbuh menjadi kekuatan menengah di bidang ekonomi, seperti Indonesia, Mesir, Iran, dan negara-negara lain, akan semakin membentuk dasar-dasar tatanan dunia multipolar.

Kekuatan persenjataan sebagian negara-negara menengah non NATO-AS, juga mengalami pertumbuhan pesat, sehingga menduduki deretan dalam daftar-daftar kuat negara dengan persenjataan di dunia. Data yang dirilis *Global Firepower* (GFP) tahun 2022 dengan menyebut *power index*, memasukkan negara-negara non NATO-AS dan aliansinya dalam daftar ini, bersamaan dengan negara-negara besar, yaitu: (1) Amerika Serikat (0,0453); (2) Rusia (0,0501); (3) China (0,0511); (4) India (0,0979); (5) Jepang (0,1195); (6) Korea Selatan (0,126); (7) Perancis (0,1283); (8) Inggris (0,1382); (9) Pakistan (0,1572); (10) Brazil (0,1695); (11) Italia (0,1801); (12) Mesir (0,1869); (13) Turki (0,196); (14) Iran (0,2104); (15) Indonesia (0,2251); (16) Jerman (0,2322); (17) Australia (0,2377); (18) Israel (0,2621); (19) Spanyol (0,2901); (20) Arab Saudi (0,2966); (21) Taiwan (0,3215); (22) Ukraina (0,3266); (23) Kanada (0,3601); (24) Polandia (0,4179); (25) Swedia (0,4231); (26) Afrika Selatan (0,4276); (27) Yunani (0,4506); (28) Vietnam (0,4521); (29) Thailand (0,481); dan (30) Korea Utara (0,4621). Di antara negara-negara kuat dalam persenjataan, tampak sekali negara-negara non NATO-AS telah tumbuh secara signifikan: Rusia, China, India, Indonesia, Mesir, Iran, Afrika Selatan, dan negara-negara lain.

Bukan hanya dalam peningkatan kekuatan militer-persenjataan, khususnya China dan Rusia juga menjadi kekuatan ekonomi yang cukup besar. Keduanya memiliki pengaruh di berbagai negara Afrika, Asia, dan Eropa; ditambah negara-negara seperti Brazil, India dan Indonesia, Iran, dan Afrika Selatan, tidak terlalu mengikuti garis orbit Amerika Serikat-NATO.

Suara-suara dari sebagian pakar Eropa juga mengisyaratkan ketergantungan Eropa dengan teknologi China, terutama dalam elektronik dan sejenisnya; China juga memegang Surat Hutang Amerika Serikat dalam jumlah yang besar, meski masih di bawah Jepang; negara-negara Afrika bahkan menjadi negara-negara penerima hutang dari China, seperti disebut oleh Michael Backman dalam *Asia Future Shock* (Jakarta: Ufuk, 2005).

Perubahan-perubahan di bidang ekonomi-kekuatan persenjataan yang dimiliki negara-negara menengah, dan adanya aliansi-aliansi yang tidak tergabung dalam NATO-AS atau negara-negara blok NATO-AS di sisi lain, akan semakin menggeser dunia ke dalam tatanan multipolar, menyudahi unipolar AS-NATO.

Meski negara-negara nuklir tetap memiliki hulu ledak nuklir, memegang dan memainkan kunci aliansi dan pergeseran di dunia, tetapi motor-motor penting dari tatanan multipolar dunia ini semakin tidak bisa dibendung, diwakili dua negara besar dan negara-negara menengah lain, yaitu: India, China, Rusia, Indonesia, Brazil, Iran, Afrika Selatan, Vietnam, dan negara-negara lain di Afrika dan Amerika Latin.

Tatanan unipolar Amerika Serikat-NATO semakin ditinggalkan, selain karena negara-negara lain jengah dengan langkan polisional atas negara-negara lain tanpa mandat PBB dalam aksi sepihak atas Afghanistan, Libya, Irak, dan berakhir di Suriah ketika Rusia melakukan intervensi dan berkoalisi dengan pemerintah Suriah; juga karena dalam sejarah, umur peradaban tidak akan jauh-jauh dari angka naik turun 500 tahun dalam kedigdayaan sebuah negara, termasuk kedigdayaan AS-NATO.

Perang Rusia-Ukraina akan menjadi faktor yang mempercepat polarisasi unipolar AS-NATO. Dalam proses pengeroposan tatanan unipolar AS-NATO dan kerapuhan PBB, faktor bangkitnya kekuatan Rusia-China menjadi sangat penting: mau tidak mau, dunia harus bisa menerima adanya kekuatan dari negara lain di luar orbit AS-NATO dan sekutunya, untuk tampil dalam kancah perimbangan dunia.

E. Kebangkitan China secara Militer dan Ekonomi: Motor Penting Penggerak Tatanan Dunia Multipolar

Kebangkitan tatanan multipolar dunia, seperti tampak dalam panggung internasional. Motor penggerak yang muncul adalah Rusia, China, India, Iran, Brazil, dan beberapa negara menengah yang akan tampil menjadi kekuatan penting di dunia.

Tentang kebangkitan Rusia sebagai pewaris Uni Soviet, meski tidak lagi berideologi Komunisme-Stalinisme, tidak perlu diragukan lagi, sudah dibuktikan beberapa data: di masa lalu menggunakan veto-vetonya untuk berseberangan dengan Amerika Serikat dan kelompok sekutu AS di DK PBB, termasuk untuk menolak kemerdekaan Kosovo (2007) dan menolak sanksi DK PBB untuk uji coba rudal Korut (2022);

Keberanian Rusia melawan Amerika Serikat di Suriah dengan mendukung pemerintah Suriah, sejak negara itu dilanda kekacauan karena munculnya kelompok pemberontak dan DAES/ISIS; dan keberanian melawan AS-NATO yang hendak memperlebar pengaruhnya ke sayap timur Eropa mendekati Rusia di Ukraina, dengan melakukan pengakuan kemerdekaan kepada Republik Rakyat Donbass dan Lughans (yang setelah tahun 2014 mengalami banyak serangan dari pemerintah pusat di Ukraina), sekaligus pengerahan militer untuk melakukan operasi khusus (menurut versi Rusia-Donbass-Lughans), atau invasi (menurut pemerintah pusat Ukraina) ke wilayah penutur bahasa Rusia di Ukraina.

Motor penting penggerak tatanan multipolar ini di Asia adalah China dan India yang telah menunjukkan kiprahnya dalam banyak kesempatan. Dua negara ini menyumbang penduduk dunia yang sangat besar, sehingga menjadi penyumbang dinamika kreatif tatanan global dunia.

Pew Research Center (PRC) dalam tulisan *"Religious Composition by Country 2010-2050"* (dalam *www.pewresearch.org.,* tanggal 2 April 2015), dengan mengambil patokan tahun 2020 menyebut penduduk dunia negara ini berjumlah 7.657.330.000, dan dari jumlah ini penduduk China disebut berjumlah 1.389.430.000 jiwa dan India

berjumlah 1.387.030.000 jiwa. Sehingga jumlah total penduduk China-India tahun 2020 adalah 1.389.430.000+1.387.030.000=2.776.460.000 (milyar) jiwa.

Dari keseluruhan penduduk dunia tahun 2020 yang berjumlah 7.657.330.000 itu, penduduk China-India hampir mencapai seperempat total penduduk dunia. Bila penduduk China-India ditambah dengan negara-negara pendukung tatanan multipolar dunia, seperti Rusia, Iran, Brazil, Indonesia, Pakistan, Mesir, Arab Saudi, dan negara-negara menengah lain akan mencapai 50 persen lebih dari penduduk dunia;

Lebih-lebih bila ditambah dengan penduduk Benua Afrika yang sejarahnya pernah mengalami trauma atas Kolonialisme Eropa, maka pendukung dari tatanan multipolar penduduknya berjumlah lebih banyak lagi. Di antara negara-negara ini, China merupakan faktor kunci (selain Rusia, India, Iran) di dalam menggerakkan tatanan multipolar dunia.

1. Kebangkitan China: Ekonomi dan Militer

Khusus membicarakan China, sejarah negeri ini pernah dijajah Jepang dan Britania Raya/UK. Dengan UK-Tiongkok pernah terlibat Perang Candu I (1839-1842 M), yang ketika itu China diwakili Dinasti Qing/ Manchu, dan Britania Raya diwakili Perusahaan Hindia Timur Britania Raya. Britania Raya memenangkan perang sehingga menguasai Hongkong, menjatuhkan denda kepada Tiongkok dan mendapatkan hak-hak istimewa dalam perdagangan.

Perang Candu II antara Tiongkok/ Dinasti Qing dengan Inggris, Prancis, dan Amerika Serikat (1856-1860 M), yang ketika itu Tiongkok juga dikalahkan, sehingga Semenanjung Kowloon menjadi bagian dari Hongkong. Dalam perkembangannya, Hongkong baru diserahkan kepada China (Republik Rakyat Tiongkok) pada 1 Juli 1979, yang menandai berakhirnya imperium Britania Raya/UK di Hongkong.

Runtuhnya Dinasti Qing memberi jalan bagi berdirinya Republik Tiongkok/ Kelompok Nasionalis (1912-1949 M), tetapi perang saudara telah menjadi sejarah berdarah di Tiongkok antara Republik Tiongkok dengan Partai Komunis Tiongkok/PKT (1927-1936 M,

dan 1945-1949 M), dan berakhir tahun 1950 dengan berdirinya dua pemerintahan: Republik Tiongkok di Taiwan dan Republik Rakyat Tiongkok (Komunis) di wilayah luas daratan Tiongkok. Pada masa periode perang saudara ini, penjajahan Jepang atas China berlangsung sejak 1931-1941 bermula dari invasi di Manchuria, dan kemudian ke wilayah-wilayah lain dengan membentuk penguasa-penguasa boneka.

Setelah berdirinya RRT, Amerika Serikat mengembargo China selama masa 1949-1979 M, dan China diembargo lagi setelah kasus penumpasan demonstran di Lapangan Tiananmen (1989). Sanksi-sanksi atas China juga terus dilakukan AS dengan melarang peralatan Huawei dan ZTE (sejak 2019), mengeluarkan Tiongkok dari kontrak pengadaan di pemerintah AS (2019, tetapi ditarik kembali tahun 2020). Dan tahun 2020 pemerintah AS juga melarang perusahaan-perusahaan dan investor AS untuk membeli atau menanamkan modalnya di perusahaan-perusahaan yang dianggap memiliki keterkaitan dengan militer China.

Meski mendapat banyak tekanan dari AS-Barat, China dapat bangkit sebagai negara yang merdeka dimana penduduk, industri, persenjataan, dan pengaruhnya menjadi semakin besar, serta memiliki peran yang terus menerus penting di dunia. Kebangkitan China di tengah sanksi-sanksi AS-Barat ini sangat mencengangkan. Sanksi-sanksi justru mempercepat kemandirian dan kreativitas dari dalam China.

Awal kebangkitan China diletakkan sejak proyek Mao Zedong, sebagaimana disebut Han Suyin dalam *Zou Enlai* (Jakarta: Hasta Mitra, 2008) dalam "Praktik Lompatan Jauh ke Depan dan Revolusi Kebudayaan" meskipun tidak berhasil. Kegagalan ini diperbaiki oleh kepemimpinan Deng Xiaoping dan penerusnya, sejak tahun 1975, 1978, 1981, dan 1984, perubahan terus menerus terjadi di China, di tangan pimpinan dari para veteran *longmarch.*

Akibat perubahan-perubahan yang dilakukan di China sendiri, ekonomi China terus menerus meningkat, dan disebut dalam *GDP Growth in China 1952-2015* (dalam *chinaability.com.*, 24/4/2016)

yaitu: 1978- 1982 (8.3%), 1983-1987 (12%), 1988-1992 (8,6 %), 1993-1997 (11,46 %), 1998-2002 (11,7%), 2003-2007 (11.66%), 2008-2012 (9.32%), dan 2013-2015 (17.3%). Pada tahun 2021, China bahkan masuk dalam 20 negara besar GDP/PDB yang dirilis World Bank (2021) dalam milliar dollar dan urutan-urutannya, yaitu: AS (22,996,100), China (17,734,063), Jepang (4,937,422), Jerman (4,223,116), UK (3,186,860), India (3,173,398), Prancis (2,937,473), Italia (2,099,880), Kanada (1,990,762), Korsel (1,798,534), Rusia (1,775,800), Brazil (1,608,981), Australia (1,542,660), Spanyol (1,425,277), Mexico (1,293,038), Indonesia (1,186,093), Belanda (1,018,007), Arab Saudi (833,541), Turkiye (815,272), dan Switzerland (812,867).

Perkembangan GDP/PDB China menurut Bank Dunia dan IMF (dalam *bisnis.com*., 22 Juli 2020), pada tahun 2008, juga terus meningkat dalam urutannya di belakang Jepang, yaitu: Amerika, Jepang, China, Jerman, Inggris, Prancis, Italia, Brasil, Rusia, dan Spanyol. Padahal pada tahun 1992 urutannya adalah Amerika, Jepang, Jerman, Prancis, Italia, Inggris, Spanyol, Kanada, Rusia, dan China.

Sementara itu, prediksi tahun 2024, negara-negara dengan PDB terbesar, diprediksi akan diduduki dengan China di urutan pertama: China, Amerika Serikat, India, Jepang, Indonesia, Rusia, Jerman, Brasil, Inggris, dan Prancis. Dari data-data ini, terlihat negara seperti China dan Rusia menempati urutan terbawah dari 10 negara pada tahun 1992, dan Indonesia belum masuk di dalamnya; tetapi dalam prediksi tahun 2024 melesat menduduki posisi penting, dan China menduduki nomor satu di dunia.

Pertumbuhan GDP ini, membawa pengertian potensi kebangkitan ekonomi China menjadi besar dan telah dirasakan oleh banyak kalangan di dunia, meskipun untuk tingkat *rangking of happiness* tahun 2019-2021 yang dibuat oleh *World Happiness Report 2022*, mereka tidak termasuk di dalamnya. Bahkan, dalam 10 besar *rangking of happiness* itu hanya diduduki negara-negara: Denmark, Norwegia, Swedia, Filandia, Swiss, Belanda, Selandia Baru, Jerman, dan Islandia.

GDP/PDB China yang besar itu memang bila dibandingkan dengan jumlah penduduknya yang besar, tetap dikalahkan negara-negara kecil yang PDB-nya besar tetapi penduduknya sedikit. Namun tetap saja, GDP China yang besar akan memperkuat ekonomi, politik, militer, dan perkembangan teknologi China, serta terus menerus akan mewarnai panggung internasional.

Kekuatan ekonomi China itu, secara politik dan militer menjadi penting di kancah dunia karena China menjadi salah satu negara pemilik veto di DK PBB, yang banyak tidak sejalan dengan pola unipolar AS-NATO; memiliki senjata nuklir dan mengembangkan terus menerus kemampuan nuklir; memiliki tentara yang semakin canggih dan besar, dengan persenjataan yang mengesankan terus menerus.

Lebih jauh berdasarkan data GFP (2002) China ditempatkan sebagai negara dengan kekuatan persenjataan nomor tiga setelah Amerika Serikat dan Rusia; dalam negara-negara nuklir, China ditempatkan oleh SIPRI (dalam *www.sipri.org.,* 2022) dan Arms Control (dalam *armsrcontrol.org.,* Januari 2021), pada urutan ke-5 setelah Rusia, Amerika Serikat, Inggris, Prancis, dan kemudian China, baru kemudian India, Pakistan, Israel, dan Korea Utara.

Untuk membangun kekuatan militer, anggaran-anggaran belanja militer China juga terus meningkat, seperti dilaporkan oleh *China's Defense Budget* (dalam *globalsecurity.*, 13 Juni 2012) bahwa tahun 2011 anggaran militer China sebesar 119,8 miliar dan diperkirakan tahun 2015 sebesar 238,2 miliar dolar AS, yang berarti mengalami peningkatan 18,75 persen dalam setahun. Anggaran militer ini melampaui semua negara-negara di Asia Pasifik yang diperkirakan berjumlah 232, 5 miliar dolar AS.

Sementara dalam penjelasan *Military and Security Developments Involving the People's Republic of China 2020* (2020), disebutkan China terus menerus melakukan modernisasi peralatan militer dan tentaranya. SIPRI dalam laporan yang berjudul *China's Arms Acquisitions from Abroad a Quest for Superb and Secret Weapons* (1995), bahkan mencatat data impor berbagai peralatan militer China berasal

dari USSSR (Rusia dahulu), Kanada, Mesir, Prancis, Jerman, Italia, UK, dan USA; serta data lain menambahkan masa yang lebih belakangan, seperti disebut Michael Backman (2008: 37) senjata-senjata militer China diimpor dari Rusia dan Israel.

Ketika negara-negara barat mengembargo China, justru Michael Backman (2008: 35) menyebut "telah mendorong China untuk membangun industri senjata teknologi tingginya sendiri. Akibatnya dalam dasawarasa-dasawarsa mendatang China akan muncul sebagai pengekspor perangkat keras militer yang canggih. Jet-jet pemburu buatan China sangat mungkin menjadi bagian dari perjanjian perdagangan misalnya." Hanya saja, meski pengeluaran anggaran belanja China terus menerus meningkat tetapi tetap masih di bawah Amerika Serikat: sebagai perbandingan untuk tahun 2005, China mengeluarkan untuk belanja anggaran militernya sebesar 30 miliar dolar AS, sementara AS mengeluarkan sekitar 400 miliar dolar dan Jepang 47 miliar dolar.

Pada tahun 2021, anggaran militer China disebut *Kompas.com* (5/3/2021) meningkat menjadi sebesar 6,8 persen dari tahun sebelumnya (2020=6,6 persen), menjadi setara dengan 1,36 triliun yuan atau Rp 3.009 triliun, meski tetap di bawah AS dan disebut belum ada sepertiganya.

Data SIPRI (2021) menyebut total pengeluaran militer global meningkat sebesar 0,7 persen secara riil pada tahun 2021, mencapai $2.113 miliar; dan ada 5 negara pembelanja terbesar dalam persenjataan, yaitu Amerika Serikat, China, India, Inggris, dan Rusia. Dari sudut ekspor peralatan militer pemain-pemainnya adalah negara-negara ini, dan bersama Rusia-India, China mendukung tatanan multipolar dunia.

Dengan melihat perkembangan China itu, di tengah-tengah embargo atas China oleh negara-negara AS-Barat, menunjukkan dengan jelas China menyadari ada negara-negara yang menarget dirinya dan menahan laju kebangkitannya, dan menyadarkannya untuk mandiri mengembangkan persenjataan, dan hasilnya sangat mencengangkan.

Dalam *China's Arms* (1999: 8-21) bahkan China disebut mentransfer teknologi senjata ke Iran, Irak, Pakistan, Korea Utara, Myanmar, dan Thailand. Karena embargo barat-AS itu, kemungkinan besar pakar-pakar senjata China mempelajari senjata-senjata yang diimpor kemudian dimodifikasi dan dipercanggih sesuai dengan kebutuhan mereka. *DW.com* (27/1/2021) juga menyebut China menjadi produsen senjata terbesar kedua di dunia; dan pada tahun 2014 saja sebagian sumber menyebut China telah menjadi eksportir senjata terbesar ke-4. Sumber-sumber terbaru juga menyebut China mengirim persenjataan ke Serbia, di negara Eropa.

Di antara produksi peralatan militer China yang terkenal adalah jet pemburu yang dirancang atas bantuan para pakar dari Rusia dan Israel, dan di antaranya telah diproduksi sebanyak 300-an buah: Jet pemburu J-10 untuk mendampingi jet-jet Sukhoi Su-27 dan Su-30 MK dari Rusia yang sudah berdinas di China. China juga memproduksi KJ-2000 yang merupakan konversi dari pesawat transport II=76 buatan Rusia, dan selama beberapa tahun China berusaha membeli teknologi AWACS dari Israel, Prancis, Inggris, dan Rusia, meski ditentang oleh AS.

Teknologi AWACS adalah sistem peringatan dini dan kendali udara, yang karena terus menerus ditentang AS, menurut Michael Backman (2008: 46), China kemudian mengembangkan teknologinya sendiri. Bahkan tahun 2007, China disebut telah berhasil menguji coba sebuah misil antisatelit, untuk menghancurkan satelit yang sudah tidak berfungsi, meskipun awalnya tiga kali mengalami kegagalan; dan China juga telah merancang kapal induk untuk keperluan militer, serta semakin berpengaruh di dunia.

2. Kebutuhan Energi China, Peluang Negara-Negara Lain

Dengan pertumbuhan ekonomi yang semakin besar, dengan sendirinya China memerlukan energi besar, dan menurut Michael Backman (2008: 83) ada 70 persen energi China berasal dari batu bara sehingga menyumbangkan pencemaran yang besar, dan 2,00 persen dari sumber nuklir.

Untuk memenuhi kebutuhan energi industri rumah tangga, militer-persenjataan, teknologi, dan berbagai hal lain, China memerlukan energi batu bara, minyak, dan uranium untuk reaktor nuklir (telah ada tidak kurang dari 10 reaktor, dan yang lainnya terus dibangun) dari negara-negara lain.

Pencarian sumber-sumber energi oleh China ke negara-negara lain ini, sekaligus memperluas jangkauan pengaruhnya, juga dipicu oleh cadangan minyak China yang hanya ada 2,2 persen dari total cadangan dunia. Dan cadangan gas China juga lebih kecil lagi, yaitu kurang dari 1 persen dari cadangan dunia yang sudah diketahui. Maka impor adalah satu-satunya jalan yang perlu dilakukan China.

Kebutuhan China akan minyak semakin besar seiring dengan pertumbuhan industri di dalam negeri, termasuk negara yang membutuhkan minyak terbesar kedua di dunia, sebagaimana disebut oleh *British Petroleum* (2022) yang dikutip *dataindonesia.id* (20 Oktober 2022). Dengan urutan terbesar dari total konsumsi dunia, yaitu: AS (18, 68 persen), China (15,44 persen), India (4, 88 persen), Arab Saudi (3,6 persen), Rusia (3, 41 persen), Jepang (3,34 persen), Korsel (2,81 persen persen), Brasil (2,25 persen), dan Indonesia (1, 47 persen). Kebutuhan minyak China yang besar mengharuskan negeri ini mencari sumber-sumber yang aman dari negara-negara lain, baik impor atau investasi eksplorasi dan pengelolaannya.

China memerlukan Afrika dan negara-negara Asia, bukan hanya di dalam kerangka menjalin persahabatan, tetapi juga kerangka minyak, ekspor-impor, mencari uranium, dan bahan-bahan industri lainnya. Energi-energi yang dicari China ini untuk menopang industri dalam negeri yang terus berkembang: industri rumah tangga, persenjataan, manufaktur, telekomunikasi, komputer, elektronik, konstruksi, pertanian, dan lain-lain. Kebangkitan China searah dengan kehausan negeri ini akan energi yang hanya dapat dipenuhi dengan cara berhubungan dengan negara-negara lain sumber energi minyak, gas, uranium, dan berbagai kebutuhan lain.

Untuk keperluan memenuhi energinya di dalam negeri itu, sejak tahun 2006 China telah mengimpor gas alam; pada tahun 2020 mengimpor 30 persen kebutuhan gasnya dan mengimpor 60 persen kebutuhan minyaknya. Impor China atas uranium untuk reaktor nuklir/pembangkit listrik tenaga nuklir, di antaranya berasal dari Australia (yang memiliki 40 persen cadangan uranium dunia) sebagai negara penghasil terbesar ketiga uranium; dan kemungkinan besar juga berasal dari negara-negara lain penghasil uranium terbesar dunia, yaitu Kazakhstan (penghasil uranium terbesar pertama), Kanada (penghasil uranium terbesar kedua), dan negara-negara lain.

Konsekuensi dari Kebangkitan China ini dengan demikian: *pertama*, pada aspek ke dalam, karena kebutuhan akan energi maka China akan melakukan apa pun untuk memenuhinya dari negara-negara lain, karena pertaruhan pembangunan di dalam negeri; dan *kedua*, menjadi peluang bagi negara-negara lain untuk bermitra dengan China, dalam perdagangan, memberi ruang investasi dalam segala lapangan kehidupan yang diperlukan, dan bermitra dalam militer-persenjataan yang diperlukan; dan mencari jalan keluar secara damai dalam sengketa-sengketa perbatasan atau sengketa-sengketa yang lain, sehingga hubungan-hubungan bilateral tetap terjaga baik. Bagi Indonesia hal ini sangat penting dicermati, karena Indonesia telah dikelilingi secara agresif kelompok pendikte unilateral/Unipolar AS dan UK melalui AUKUS dan QUAD.

3. China Memperluas Pengaruh dan Hubungan Internasional

Selain dengan PBB, China juga mengembangkan hubungan integrasi dengan rezim global ekonomi yang diorganisir WTO, bergabung tahun 2001, sehingga terlibat dalam perdagangan internasional yang berhubungan dengan aturan-aturan WTO. Menariknya, menurut banyak sumber (*cnnindonesia.com.*, *finance.detik.com.*, dan *cnbcindonesia.com.*, 27 Januari 2022), China pernah bersengketa dengan Amerika Serikat dan menggugat pemimpin NATO ini pada tahun 2021 ke WTO. China menantang AS tentang tarif anti subsidi di AS (masa presiden Barack Obama), karena tarif anti subsidi

itu menurut versi China berdampak pada 22 produk China, dari mulai panel surya sampai baja. WTO dalam keputusannya mengizinkan China mengenakan tarif kompensasi sebesar 645 juta dolar AS (9, 27 triliun).

Dengan negara-negara Afrika, hubungan China-Afrika digambarkan Mulugeta Gebrehiwot Berhe dan Liu Hongwu (ed.) dalam *China-Africa Relations Governance, Peace And Security* (Ethiopia: Institute for Peace and Security Studies Addis Ababa University and Institute of African Studies Zhejiang Normal University, 2013: 1), sudah ada sejak tahun 1950-an ditandai awal negara-negara Afrika membebaskan diri dari cengkeraman kolonialisme dan mendukung gerakan pembebasan dari tuan kolonial.

Awalnya hubungan ini dimotivasi oleh ideologi, tetapi kemudian berubah menjadi hubungan perdagangan dan keseimbangan geopolitik pada 1980-an ketika China memulai "pembukaan dan reformasi kebijakan" di China. China membawa alternatif sosial, kesetaraan politik, dan formula pembangunan ekonomi unipolar disajikan oleh China menjadi semakin multipolar.

China-Afrika kemudian membentuk *Forum on China-Africa Cooperation* (FOCAC), untuk meningkatkan perdagangan dan investasi, dengan tidak kurang dari 49 negara tergabung di dalamnya. Pada tahun 2004, menurut Michel Backman (2008) sampai sekitar 28,7 persen kebutuhan minyak Tiongkok diimpor dari Afrika, dan pada tahun 2006 China menghabiskan dana sebesar US$ 2,3 miliar untuk membeli 45 % saham di pertambangan minyak Nigeria.

Begitu juga banyak negara Afrika juga diberi pinjaman oleh China untuk membangun negeri mereka, tanpa memberikan persyaratan HAM sebagaimana dilakukan negeri-negeri barat: Tiongkok berdagang untuk mencari keuntungan dan memberi keuntungan. China memberi alternatif kepada Afrika setelah negara-negara benua ini terjerat ke dalam banyak hutang kepada negara-negara barat. Bahkan, *cnnindonesia.com.* (13 Juli 2022), menyebut hutang-hutang Afrika masih lebih besar ke barat daripada kepada China, dengan

perbandingan: 12 persen hutang negara-negara Afrika kepada China, dan 35 persen kepada perusahaan-perusahaan swasta barat.

Dengan dunia Arab, China membangun KTT China-Arab di Arab Saudi (9/12/2022) yang menandai secara simbolik hubungan dekat dunia Arab dengan China. Pada masa beberapa tahun belakangan China telah membangun hubungan-hubungan perdagangan dengan negara-negara Arab, melakukan kunjungan, dan mengadakan kesepahaman. Arab Saudi yang menjadi negara besar di dalam Blok GCC, juga telah memberi sinyal jelas mempererat hubungan China-Arab. Iran juga telah menjadi sekutu China di dalam SCO dan beberapa isu internasional.

Hubungan China-Arab ini digambarkan Mohammed Hamchi dalam *"The Political Economy of China-Arab Relations: Challenges and Opportunities"* (dalam *Contemporary Arab Affair*, Vol. 17., No. 14., 2017: 577-595) "terjadi di lingkungan internasional yang penuh gejolak, terutama di tingkat politik dan ekonomi."

Hubungan China-Arab ini akan mengubah relasi Arab dengan blok AS-NATO yang selama ini sudah berjalan, tetapi tidak memberikan kemaslahatan yang cukup bagi dunia Arab. Bahkan dalam beberapa kasus justru memompa perang dan menghancurkan sebagian negara di kawasan Arab. Keeratan hubungan Arab-China ini, dengan sendirinya akan mengubah peta keseimbangan yang selama ini ada di dunia Arab dalam tatanan global.

Hubungan China dengan Amerika latin di antaranya digambarkan oleh Haibin Niu dalam *"A New Era of China-Latin America Relations"* (dalam *Anuario de Integración 11*, 2015: 40) terjadi secara "mengesankan dalam 15 tahun pertama abad ke-21." Lebih dari itu, China menjadi mitra dagang terbesar untuk beberapa negara ekonomi utama seperti Brasil, sejak 2009.

Akan tetapi, karena wilayah Amerika Latin dan Karibia ini penuh gejolak, dan adanya pelambatan ekonomi dunia tahun 2008 dengan terjadinya krisis di negara-negara maju, pertumbuhan hubungan China-Amerika Latin dan Karibia menghadapi beberapa kesulitan.

China di Amerika Latin segera memperbarui strateginya dengan investasi, keuangan, industri, dan kerjasama, selain perdagangan dan secara umum diterima oleh kawasan ini. Semakin eratnya China dengan Amerika Latin-Karibia, sempat membuat Amerika Serikat dan disebut Haibin Niu, segera membangun hubungan dengan Kuba dan adanya bantuan Paus Fransiskus dari Roma kepada negara yang disanksi Amerika Serikat. Haibin Niu menyebut bahwa "Amerika Serikat sebagai faktor kunci ketiga dalam hubungan Sino-Amerika Latin muncul kembali, sementara otonomi negara-negara di kawasan ini meningkat, sebagian karena hubungannya dengan China."

Tentu saja di kawasan terdekatnya, yaitu Asia Tenggara dan Indo Pasifik, China telah memainkan peran penting, tidak perlu diperdebatkan lagi, khususnya di negara-negara netral dan sekutunya; dan khusus di Indo Pasifik, China membangun aliansi dengan Kepulauan Solomon (*dw.com.*, 22 April 2022), untuk mengimbangi kelompok AS di kawasan ini. Tampilnya China di level global ini, dengan demikian, akan bertemu dengan kompetitor dari negara-negara NATO-AS dan negara-negara lain di berbagai belahan dunia, baik dalam pencarian sumber-sumber energi, perdagangan, dan persenjataan-militer.

Pada level global, kebutuhan meluaskan pengaruh ke berbagai belahan dunia akan semakin kuat dilakukan China. Karena itu menyangkut kepentingan ekonomi nasional mereka, dan pada saat yang sama tatanan unipolar NATO-AS akan semakin mengalami penciutan, sehingga memungkinkan terjadi benturan-benturan.

Potensi benturan China dan AS-NATO mulai dirasakan di Asia Tenggara, Indo Pasifik, Afrika, Timur Tengah, dan bahkan di Amerika-Eropa sendiri. Pada sisi lain, kebangkitan China ternyata ditanggapi dengan gerak agresif negara-negara yang tergabung AS-NATO atau sebagian dari mereka, dengan kepentingan ingin dilanggengkan tatanan unipolar itu. Eropa barat dan Amerika terlihat kurang bisa menerima adanya kekuatan-kekuatan lain yang akan tampil ke dunia, seperti China, Rusia, Iran, Brazil, India, Pakistan, Indonesia, dan negara-negara lain.

Di perbatasan dan wilayah yang dekat dengan China, Amerika Serikat memompa agresivitasnya melalui dukungannya kepada Taiwan. Pembentukan AUKUS dan QUAD di Indo Pasifik, adanya beberapa pangkalan militer Amerika Serikat di negara-negara sekutunya, dan beberapa yang lain lagi. China sendiri melihat Amerika Serikat, seperti disebut oleh D. Shambaugh dalam *Beautiful Imperialist: China Perceives America 1972-1990* (Princeton: Princeton University Press, 2001), sebagai *beautiful imperalist,* yang dihadapinya dengan perdagangan, waspada, kadang gertakan, dan membangun poros polarisasi memultipolarkan dunia bersama negara-negara lain.

4. Membangun Alternatif Lain dari Rezim Dolar AS, SWIFT, dan Pendanaan Internasional

Upaya memultipolarkan tatanan dunia yang dilakukan China dan negara-negara lain, juga menyentuh ke arah upaya dedolarisasi dan pencarian alternatif dari jaringan SWIFT dan pendanaan internasional. Dulu, upaya dedolarisasi ini pernah dilakukan seorang tokoh Afrika, Muammar Qadhafi dari Libya, yang membuat alternatif penyimpanan cadangan devisa ke dalam mata uang non-dolar. Hanya saja, rezim Muammar Qadhafi berakhir dengan dihancurkan oleh NATO-AS dengan tindakan unilateral tanpa mandat PBB, dan menyisakan Libya yang dilanda perang saudara, kehancuran generasi-generasi Libya dalam jangka panjang.

Kebutuhan perlunya dedolarisasi semakin tumbuh ketika Rusia berhadapan dengan Eropa-NATO-AS setelah melancarkan serangan ke Ukraina. Rusia dibom melalui SWIFT, sehingga sebagian bank-banknya dikeluarkan dari jaringan SWIFT. Rusia kemudian menggalang perdagangan dengan mata uangnya sendiri dan membentuk alternatif SWIFT dengan nama *System for Transfer of Financial Messages* (SPFS), termasuk ketika berdagang dengan Iran, India, dan China.

Menurut berbagai berita media (seperti *cnbcindonesia.com.,* 27 Februari 2022), SPFS yang belum lama berdiri ini, sampai Februari 2020, telah menerima anggota lebih dari 400 bank di Rusia yang sudah bergabung dengan platform tersebut. Jauh melebihi jumlah bank-bank

Rusia yang hanya 300, dulunya bergabung dengan SWIFT. Beberapa negara lain dan lembaga keuangan internasional sebanyak 70 lembaga finansial dari 12 negara juga sudah bergabung dengan alternatif yang dibuat Rusia. India yang merupakan negara besar lain di Asia, telah memulai perdagangannya dengan Rusia dengan mata uang sendiri (Rupee), tidak dengan dolar AS.

China kemudian memilih bergabung dengan alternatif yang dibuat Rusia dan melakukan langkah-langkah dedolarisasi lebih lanjut. Dalam KTT China-Arab (Jumat, 9 Desember 2022), Xi Jinping menyampaikan akan membeli minyak dengan mata uangnya sendiri, yaitu Yuan. Pernyataan ini bisa menimbulkan efek dua hal: memperkuat alternatif Yuan sebagai mata uang yang semakin diminati secara internasional, dan karenanya memperkuat China di dalam kancah internasional; dan, tentu saja akan menimbulkan efek keringat dingin bagi pemangku rezim dolar di Amerika Serikat karena semakin melemahnya dolar AS dalam penggunaan pertukaran perdagangan internasional, meski tidak akan berefek secara cepat. Menariknya, negara Arab siap menerima Yuan dalam perdagangan minyak dunia, dan dengan demikian, akan mempercepat jalan tatanan multipolar dunia, khususnya pada level dedolarisasi menuju mata uang nasional dalam hubungan perdagangan.

Upaya Rusia dan China untuk memperkecil ruang rezim dolar AS dalam pertukaran mata uang internasional, akan sangat diperhitungkan bukan hanya oleh AS dan sekutunya, tetapi juga negara-negara netral di berbagai dunia. Bila upaya Muammar Qadhafi diakhiri dengan diserbu secara keroyokan oleh NATO-AS, karena kekuatannya terlalu kecil untuk melawan NATO-AS.

Kini poros menggerakkan jalan tatanan multipolar, termasuk dalam sistem pertukaran mata uang perdagangan minyak dan alternatif SWIFT, dilakukan oleh Rusia dan China yang memiliki kekuatan ekonomi dan militer kuat: kalau diganggu pun siap melawan. Pada akhirnya dunia perlu melihat dan menerima kenyataan ada alternatif lain dari dunia NATO-AS dan rezim dolar AS, meskipun proses itu tidak

akan berjalan secara mulus, menemui jalan berliku, dan kemungkinan akan mewarnai ketegangan-ketegangan untuk menciptakan perang proksi di dalam penanaman pengaruh di kancah internasional.

Sebelum melakukan langkah-langkah dedolarisasi, China bersama beberapa negara terlebih dulu telah membangun alternatif pendanaan yang bernama *The Asian Infrastructure Investment Bank* (AIIB). China memotori pendirian AIIB, karena kekuatan China di Bank Dunia, IMF dan ADB (dikuasai Jepang) tidak besar.

Menurut sebagian sumber, China melalui Xi Jinping telah memunculkan wacana ini sejak 2010, dan baru pada pertemuan APEC Leader di Indonesia tahun 2013, gagasan itu terwujud, dan secara resmi berdiri pada 24 Oktober 2014 di Beijing, China diikuti oleh 21 negara. Pada 29 Juni 2015 ada sekitar 50 negara (sebagai *prospective founding member*) menandatangani *Article of Aggrement* (AOA) di Beijing, dan kini alternatif pendanaan internasional yang digagas China ini, diikuti tidak kurang dari 100 negara dan memiliki website *aiib.org*.

Di antara 50 negara pendiri penandatangan AOF itu, seperti disebut dalam *"50 Countries Sign the Articles of Agreement..."* (*aiib.org.*, 29 Juni 2015) adalah minus Amerika Serikat. Tetapi memasukkan sebagian negara Eropa, dan lebih banyak lagi adalah Asia, yaitu: Australia, Austria, Azerbaijan, Bangladesh, Brazil, Brunei Darussalam, Kamboja, China, Mesir, Finlandia, Prancis, Georgia, Jerman, Iceland, India, Indonesia, Iran, Israel, Italia, Jordan, Kazakhstan, Korsel, Kyrgyztan, Lao PDR, Luxembourg, Maldives, Malta, Mongolia, Myanmar, Nepal, Belanda, New Zealand, Norwegia, Oman, Pakistan, Portugal, Qatar, Rusia, Arab Saudi, Singapura, Spanyol, Sri Lanka, Sweden, Switzerland, Tajikistan, Turkiye, UEA, UK, Uzbekistan, dan Vietnam.

Pendirian AIIB ini menunjukkan bahwa kekuatan China mulai diterima di dunia, bahkan oleh sebagian negara Eropa. Namun di sisi lain dengan tidak bergabungnya Amerika Serikat sebagai 50 negara penandatangan AOF, dan bahkan penolakan AS atas AIIB, menunjukkan semakin ditinggalkannya kekuasaan rezim Amerika

Serikat di lingkup dunia. AIIB menunjukkan adanya kesadaran perlunya alternatif lain di bidang ekonomi perbankan, selain Bank Dunia dan IMF, dan China memimpin peran itu.

Akhirnya, menjadi jelas sekarang, dulu China dengan mudah diembargo AS, tetapi sekarang China telah tampil, bangkit, dan siap menjadi salah satu pemimpin dunia. Negara-negara di berbagai kawasan dunia telah menyadari ini dengan baik. Dan karenanya mulai menerima kenyataan bahwa China akan tampil sebagai pemimpin dunia bersama negara-negara merdeka lain dalam tatanan multipolar dunia, bukan ilusi tetapi kenyataan.

E. Mengejar Kepentingan Nasional dan Negara-Negara Menengah-Lemah: Menerima Realitas Tatadunia Baru Multipolar

Tatanan unipolar dunia AS-NATO-Eropa Barat telah berlangsung sejak badan-badan internasional dibentuk, dan khususnya sejak tahun 1991 pasca bubarnya Uni Soviet dan Pakta Warsawa. Negara-negara yang baru merdeka dari Kolonialisme Eropa sebagian besar terjerat ke dalam neraka hutang luar negeri yang membebani, sementara SDA mereka telah dikuras oleh tuan-tuan Kolonial, dan diserahkan pengelolaannya kepada korporasi-korporasi internasional negara-negara maju.

Sebagian mereka justru terjebak memusuhi tradisi-tradisi mereka sendiri, yang menjadi modal sosial mereka, dengan dalih mengejar kemajuan dan rasionalitas Barat, tetapi akhirnya terbentur-bentur. Negara-negara dunia ketiga akhirnya terjebak dalam lingkaran hutang, dikte-dikte badan-badan internasional, menjadi sapi perah korporasi negara-negara maju, dan dalam bahasa Imran Khan, mantan PM Pakistan, menjadi budak modern negara-negara yang mendiktekan tatanan unipolar dunia, dalam ekonomi dan politik.

Sebagian negara dunia ketiga ini memang akhirnya berhasil keluar dari lingkaran yang menghimpit mereka, dengan tertatih-tatih menuju kebangunan baru, kebangkitan, dan meninggalkan keterbelakangan ekonomi-politik mereka. Di antara mereka adalah negara-negara

yang menjadi motor penggerak tatanan dunia multipolar, di antaranya adalah China, Brazil, India, Mesir, Iran, Arab Saudi, Pakistan, dan negara-negara lain yang bergerak menuju negara-negara menengah.

Negara-negara berpenduduk muslim, termasuk bagian dari mereka yang sebagian bisa keluar dari lingkaran mengimpit itu, seperti Indonesia; dan sebagian lagi terjerumus dalam perang saudara, seperti di Irak, Suriah, Afghanistan, dan Libya, akibat dari kebijakan-kebijakan unipolar-unilateral yang diterapkan kelompok AS-NATO di masa lalu; dan sebagian lagi benar-benar keluar dari orbit NATO-AS, seperti yang dilakukan Iran-Suriah; dan sebagian lagi dalam diam karena menghadapi berbagai kesulitan yang tidak kunjung selesai.

China adalah contoh negara merdeka dunia ketiga, dan menghadapi berbagai sanksi perih dari AS-Barat, tetapi berhasil melesat menuju negara penting di dunia. Kunci apa yang dilakukan China adalah langkah-langkah progresif dengan berpijak pada kepentingan nasional mereka, tidak menjadi pembungkuk, tidak membudak, dan tidak rela menjadi sapi perah negara-negara yang meletakkan dan mendiktekan tatanan unipolar dunia.

China juga menjadi contoh konsolidasi ideologi di luar demokrasi liberal, disesuaikan di sana sini dengan perkembangan dunia, tetapi berani mengambil langkah-langkah alternatif keluar dari jeratan dikte-dikte politik unipolar/ unilateral dunia AS-Barat. Kebangkitan dari negara-negara menengah di Asia, Afrika, dan Amerika Latin, terasa mengarah pada dukungan mereka kepada tatanan multipolar yang demokratis, yang sekaligus melindungi kepentingan-kepentingan nasional mereka.

Dengan tumbuhnya tatanan dunia yang semakin multipolar dalam militer-politik dan ekonomi, setiap negara akhirnya dituntut untuk menyadari pentingnya bertindak berdasarkan kepentingan nasional dan perubahan baru. Negara-negara maju dan Amerika Serikat, tentu saja akan mengalami kejutan-kejutan dingin, dan itu wajar, karena negara-negara pendikte unipolar, yang selama ini penuh standar ganda, tidak begitu saja dapat menerima kebangkitan negara-negara Asia,

Afrika, dan Amerika Latin, di luar orbit mereka. Pada sisi yang lain, negara-negara lain ingin negaranya mampu menjadi kekuatan penting di dunia, menyejahterakan masyarakatnya, dan punya pengaruh di kancah internasional dengan saling menghargai dan menghormati.

Kejadian penting yang berhubungan dengan semakin urgensinya dimiliki kesadaran-kepentingan nasional oleh negara-negara berpenduduk muslim yang besar, termasuk Indonesia, adalah kekalahan Indonesia di WTO ketika digugat oleh Uni Eropa berkaitan dengan adanya larangan ekspor bijih nikel (logam putih keperakan) pada akhir tahun 2022.

Tentang ekspor pelarangan bijih nikel, awalnya diberlakukan pemerintah Indonesia sejak 1 Januari 2020 yang ditetapkan melalui Peraturan Menteri ESDM No. 11 Tahun 2019. Tujuan utama pelarangan ekspor ini, pemerintah menghendaki ada nilai tambah bagi Indonesia dengan menciptakan hilirisasi dalam bidang nikel, dengan tidak hanya mengekspor bijih nikelnya, sehingga bijih nikel itu perlu dimurnikan di dalam negeri, atau diolah dalam bentuk produk-produk yang lebih bernilai.

Indonesia adalah pengekspor terbesar pertama dalam bijih nikel (negara berikutnya adalah Filiphina, Rusia, Kaledonia Baru, dan Australia), sebagaimana disebut *cnbcindonesia.com* (1 Oktober 2022). Indonesia memiliki cadangan nikel sebesar 21 juta metrik ton (MT), yang pada tahun 2017 nilai ekspornya berjumlah 345.000 MT dan mencapai 1 juta MT pada tahun 2021. Karena bijih nikel tidak bisa diperbarui, maka setiap negara, termasuk Indonesia, perlu menghemat dan mengolahnya lebih produktif-bernilai, tidak boleh dihambur-hamburkan.

Dengan hanya mengekspor bijih nikel, dalam jangka panjang Indonesia akan mengalami kerugian besar karena cadangan bijih nikel akan habis. Lebih menguntungkan bila dilakukan pemurnian terlebih dahulu atas bijih nikel itu, sehingga pemerintah Indonesia menempuh kebijakan perlunya hilirisasi pengolahan/pemurnian nikel.

Fungsi bijih nikel itu sendiri sangat penting dan dapat meningkatkan nilai tambah yang signifikan: untuk membuat baja tahan karat, menjadi campuran bahan lain agar tahan dengan cuaca ekstrim, untuk industri batere kendaraan listrik, dan beberapa fungsi lain. Untuk itu, Indonesia menurut *kompas.com* (2/09/2019) telah membangun smelter nikel sebanyak 11 smelter, dan 25 sedang dibangun di dalam negeri, dan karenanya memerlukan bijih nikel dari dalam negeri.

Menurut Presiden Jokowi, tujuan utamanya adalah agar menjadi produsen utama barang-barang berbasis nikel: "Sebagai negara dengan cadangan nikel terbesar di dunia, Indonesia kita harapkan menjadi produsen utama produk-produk barang yang berbasis nikel" (*finance.detik.com*, 22 Juni 2022). Hal itu disampaikan pada Seremoni Implementasi Rencana Tahap Kedua Industri Baterai Listrik Terintegrasi di KIT Batang pada Rabu (8/6/2022).

Rupanya Uni Eropa tidak bisa menerima kenyataan demikian, dan kemudian melayangkan gugatan kepada RI di WTO. Dalam gugatan Uni Eropa ke WTO ini ternyata Indonesia kalah. Menurut beberapa sumber data, bahkan Indonesia banyak kalah di sidang WTO (*ekonomi.bisnis.com.*, 13 Agustus 2018), dan dalam rentang tahun 2014-2018 ada 8 sengketa yang melibatkan Indonesia, dan 5 di antaranya telah diputuskan: 4 kasus kalah dan 1 kasus menang.

Dari kasus Indonesia-WTO ini, Indonesia terus menerus menjadi sorotan global dan negara-negara maju di Eropa barat-AS, karena Indonesia dapat melalui krisis 2007-2008, menjadi anggota G20, dan negara paling berpengaruh di Asia Tenggara. Kebijakan-kebijakan yang berupaya untuk melindungi produksi dalam negeri dan menambah nilai tambah dalam ekspor tertentu, seperti bijih nikel, akan terus menjadi sorotan. Hal yang sama akan dialami negara-negara menengah lain yang tidak sejalan dengan rezim global dan dikte-dikte tatanan unipolar.

Pada sisi lain, bila tidak berpijak pada kepentingan nasional dan mencari terobosan menciptakan nilai tambah, Indonesia dan negara-negara semisal, akan terus menerus menjadi sapi perah dan budak-

budak modern dari tatanan unipolar dunia. Secara logis, tambang barang milik sendiri, diolah di tempat sendiri, dan akan diekspor dengan terlebih dahulu diolah akan membuat nilai tambah yang besar bagi penghasilan ekspor. Akan tetapi, negara-negara maju menghendaki lain, dan dengan demikian, menjadi jelas bahwa kepentingan negara-negara maju dalam tatanan unipolar/unilateral serta kepentingan negara seperti Indonesia, terdapat dimensi kepentingan nasional masing-masing.

Tatanan unipolar/unilateral global bukan hanya dalam politik-militer, tetapi juga dalam tatanan ekonomi. Dalam banyak kajian soal WTO, misalnya, disebutkan keputusannya banyak menguntungkan negara-negara maju, dan merugikan negara-negara yang ingin melindungi produk lokal mereka. WTO disebut oleh Walden Belo (2004: 89) "tidak dikelola secara demokratis melalui sebuah sistem satu negara satu suara seperti pada Majelis Umum PBB," karena WTO dibangun berdasarkan konsensus yang dipilih.

Rezim WTO diambil dari GATT/*General Agreement on Tariffs and Trade*, dimana pemungutan suara terakhir kalinya terjadi pada tahun 1950. Konsensus itu pada praktiknya disebut Walden Belo sebagai "proses dimana negara-negara besar memaksakan konsensus mereka terhadap negara-negara lemah"; WTO tidak bekerja dengan kerangka voting dari anggotanya, tetapi berdasarkan aturan konsensus yang sebenarnya dikelola oleh 5 negara, yaitu Amerika, Jepang, Uni Eropa, dan Kanada..." (2004: 89). Negara-negara tersebut harus memberi persetujuan bila ada langkah-langkah yang hendak dibuat, tetapi tidak ada pemungutan suara.

Keputusan-keputusan WTO, disebut Walden Belo (2004: 89): "walaupun secara teoretis ada Dewan Jenderal dan kementerian, namun ada lembaga pembuat keputusan tertinggi di WTO. Keputusan-keputusan tersebut muncul bukan pada rapat pleno resmi, tapi dari ruang belakang yang tidak transparan yang dikenal dengan *green room*, warna ruangan dari Dirjen di markas besar WTO di Geneva."

Dengan melihat beberapa kajian kritis atas WTO, dengan demikian tatanan dunia secara ekonomi memang diarahkan untuk tidak demokratis, sehingga menjadi bagian yang menjadi agenda demokratisasi: perlu perubahan fundamental agar bisa selaras dengan kebutuhan-kebutuhan dan aspirasi semua anggotanya.

Negara-negara lemah dan menengah menghadapi dilema: *pertama*, satu sisi WTO telah menjadi rezim global dalam bidang ekonomi yang mengiringi dikte-dikte unilateral dalam militer dan politik kelompok NATO-AS, dan oleh Walden Bello disebut bahwa dalam WTO itulah "negara-negara besar memaksakan konsensus mereka kepada negara-negara lemah" (2004: 89); *kedua*, di sisi lain, negara-negara yang sedang berkembang dan lemah, harus menyesuaikan diri dengan standar-standar dan kemauan mereka, yang untuk mengubah UU saja memerlukan waktu bertahun-tahun, dan harus melindungi kepentingan lokal mereka.

Melihat adanya dilema itulah, perjuangan negara-negara menengah dan lemah, perlu diarahkan untuk berpijak pada kepentingan nasional mereka, sambil di sana sini mulai menyesuaikan dengan perubahan tatadunia global yang multipolar. Keputusan WTO yang memenangkan Uni Eropa tentang larangan ekspor bijih nikel dari Indonesia ini, menunjukkan tatanan dunia yang semakin multipolar, menghendaki demokratisasi di dalam pengelolaan WTO dan banyak hal isu internasional, serta menuntut setiap negara berpenduduk muslim untuk bersikap realistis melihat perubahan-perubahan ini.

Arah dari perubahan-perubahan yang terjadi di dalam tatanan unipolar menuju multipolar dunia ini menghendaki: *Pertama*, perlunya kesiapan menerima adanya kekuatan lain di luar AS-Uni Eropa-NATO yang telah sedang tumbuh, dan mau tidak mau, mereka ini akan menempati posisi penting di dunia, yaitu China, India, Rusia, Turki, Iran, Arab Saudi, Brazil, Mesir, negara-negara Afrika, dan negara-negara lain dari Asia-Amerika Latin. Hal ini akan membawa implikasi pada keharusan adanya kolaborasi dalam isu-isu internasional bila diperlukan, dan menjalin hubungan dagang, diplomatik, militer dan politik seperlunya.

Memang, ada kemungkinan muncul ketegangan-ketegangan yang berwujud dalam proksi akibat ketidaksiapan AS dan Uni Eropa untuk melihat negara-negara lain bangkit, maju, dan menjadi kekuatan penting di dunia. Bahkan, China memperlihatkan siap menghadapi Amerika Serikat dalam kasus Taiwan dan kepungan agresif Amerika Serikat-UK di Indo Pasifik, dengan menjalin aliansi dengan Kepulauan Solomon; dan Rusia telah menghadapi AS-NATO di Suriah dan Ukraina.

Kedua, sambil tetap berhubungan dengan keadaan internasional yang ada dalam tatanan unipolar AS-NATO karena ekses-eksesnya masih tampak, tetapi juga sekaligus menyiapkan SDM, sarana, jaringan, dan memulai jalan bagi ruang hubungan, kolaborasi dan kebangkitan alternatif lain, baik dalam penggunaan penukaran mata uang antara negara, ekspor-impor senjata, dan hal-hal lain, dengan negara-negara motor penggerak tatanan multipolar dunia.

Proses yang terus berjalan akan terus dinamis untuk tidak bergantung pada tatanan unipolar AS-NATO, yang dalam ingatan-ingatan negara-negara dunia ketiga dan muslim, adalah negara-negara yang di masa lalu merupakan penjajah tulen, dan di masa kini tetap ingin melanggengkan kekuasaan jajahannya secara hibrida-canggih.

Ketergantungan tunggal kepada AS-NATO-Uni Eropa dan kekuasaannya yang menggigit sudah perlu ditinggalkan, menuju demokratisasi PBB, penghapusan hak veto, demokratisasi WTO, dukungan atas pembentukan alternatif-alternatif lain pendanaan internasional, dan secara pelan perlunya mendukung dedolarisasi menuju mata uang negara masing-masing dalam perdagangan antarnegara.

Ketiga, negara-negara berpenduduk muslim terbesar, termasuk Indonesia, perlu berpijak pada kepentingan nasional mereka, dan tidak hanya melayani dikte-dikte negara maju, menjadi sapi perah AS-NATO-Uni Eropa. Dengan berpijak pada kepentingan nasional, tidak perlu takut untuk tetap menjalin persahabatan dan kolaborasi seperlunya dengan mereka, tetapi juga tidak perlu canggung untuk meninggalkan tatanan unipolar menuju tatanan dunia multipolar.

Memainkan peran seimbang dan terukur untuk terlibat dalam penciptaan tatanan dunia multipolar akan semakin memberi peluang kebangkitan negara-negara menengah, lemah, dan miskin, yang umumnya pernah dijajah oleh bangsa-bangsa Eropa-AS (termasuk Indonesia dan negara-negara berpenduduk muslim di dunia di Asia-Afrika).

Dengan sendirinya, Indonesia dan negara-negara dunia ketiga serta negara-negara berpenduduk muslim yang besar, tidak perlu menjauh dari arus perubahan, tetapi juga tidak perlu terus menerus di bawah aturan unipolar/ unilateral AS-NATO. Umur sebuah peradaban tidak akan berjalan selamanya dan ada ajalnya, *likulli syai'in ajal*.

Kekuasaan unipolar tidak akan mampu bertahan selamanya di tengah kebangkitan negara-negara menengah yang penduduknya berjumlah besar, dan dunia akan terus menerus berubah. Bahwa negara-negara yang awalnya besar tidak bisa menerima kekuatan lain di luar mereka untuk tumbuh adalah konsekuensi dari tatanan dunia: ada ketegangan-ketegangan yang mengarah pada proksi-proksi untuk mencapai keseimbangan tatanan multipolar, bersinggungan dengan upaya melanggengkan tatanan unipolar/ unilateral dari negara-negara penyokong, biasa terjadi dalam hubungan internasional, sehingga perlu dihadapi dengan hati-hati sekaligus dinamis.

Perdamaian dengan keadilan-kemakmuran di negara-negara menengah dan lemah, yang menjadi konsen dan cita-cita Islam, untuk mewujudkan *baldatun thayyibah*, dan *wa ahluhâ muflihûn,* akan tumbuh bila mereka berpijak pada kepentingan nasional mereka. Untuk hal ini, salah satu upayanya adalah meninggalkan dikte-dikte tatanan multipolar dunia yang menggigit, menuju hubungan yang saling menghormati dan bekerja sama antarnegara (*at-ta'âwun fil khairât).*

Selama puluhan tahun di bawah tatanan unipolar, menyisakan banyak peperangan, kekerasan, ketidakadilan, sanksi-sanksi unilateral, dan pengisapan terus menerus. Untuk itu, memilih jalan kolaborasi dan memperkuat tatanan multipolar dunia adalah kenyataan, dan terus menerus berada di bawah dikte-dikte unilateral/unipolar adalah ilusi negara-negara menengah dan lemah. *Wallâhu a'lam*.[]

6

UKHUWWAH KAUNIYAH DAN SOSIOALAM: MENUJU PLURALITAS EPISTEMOLOGI DI ERA *CAPITALOCENE**

Ahmad Nashih Luthfi, Bosman Batubara,
A. Dardiri Zubairi

A. Fikih Klasik di Simpang Jalan: Sebuah Panggilan terhadap Agenda Pluralitas Epistemologi

Covid-19 menjadi satu alat diagnosa yang bagus untuk mengatakan bahwa sedang terjadi krisis lingkungan yang dalam. Krisis ini tidak hanya terjadi di sektor daratan, tapi juga perairan, udara, dan segenap unsur lingkungan hidup lainnya. Berbagai analisis mutakhir terhadap wabah Covid-19 menjelaskan, penularan penyakit zoonosis dari binatang ke manusia mengalami percepatan dalam karakteristik sistem pangan global kapitalistik.

Sistem pangan ini berekspansi secara konstan, melakukan monopoli yang kuat, mengakumulasikan kekayaan pada segelintir orang, seraya mengalihkan seluruh dampak sosial dan lingkungannya pada masyarakat. Ekspansi konstan ini memerlukan kemampuan "kapitalisme bekerja dalam alam serta kemampuan alam bekerja dalam kapitalisme," untuk membuka *frontier* pertanian baru berupa

rekonfigurasi ruang, alam, kerja, dan komodifikasi (Akram-Lodhi, 2021, 581).

Rusak bahkan hilangnya danau, gua, hutan, dan berbagai ruang hidup menjadi ancaman bagi hewan yang semula menjadi patogen dari suatu mikroba (virus, bakteri, jamur). Mereka kemudian bertransmisi mencari inang baru. Penularan penyakit berlangsung melalui kontak, baik secara langsung maupun tidak langsung, antara binatang dan manusia dalam berbagai proses produksi, distribusi dan konsumsi (pangan); meluasnya *meatification* (dagingisasi konsumsi) secara global (Weis, 2021), serta penularan melalui daur ekosistem.

Transportasi pangan global dan pembukaan *frontier* produksi pangan kapitalistik mempercepat dan memperluas penularan. Terkoneksinya manusia secara global mengakibatkan luasnya efek wabah, sehingga berdampak pada kesehatan dan kematian secara global pula (Rachman dan Nelwan 2021). Pandemi Covid-19 ini menjadi lonceng penanda bahwa bukan hanya umat manusia, namun segenap hewan, tumbuhan, mikroba, dan virus, makhluk "*mâddah*" atau material seperti batu, air dan angin, laut, gunung yang kesemuanya berumah di bumi tempat hidup bersama ini, bersifat saling terhubung dan memengaruhi.

Krisis lingkungan yang mendalam dan berskala mondial ini, bersamaan dengan persoalan-persoalan lain seperti perubahan geopolitik dunia disertai persaingan ekonomi dan keamanan hingga meletuskan perang; transformasi digital, dan dunia post-pandemi Covid-19, serta suatu kondisi dimana komunitas muslim di banyak tempat, termasuk di Indonesia, tampak kelelahan dan kehabisan energi bertarung secara horizontal dan larut dalam polarisasi.

Deretan permasalahan ini menjadi tantangan besar yang disadari oleh umat Islam, khususnya Nahdlatul Ulama (NU), dalam menyiapkan tanggapan dan perannya. Fikih Peradaban (*fiqh al-hazhârah*) yang sedang digagas NU bertujuan untuk merespons perubahan global yang terjadi, sekaligus mendorong tatanan global yang lebih adil dan keberadaan bumi yang lebih ramah dan sehat untuk dihuni (PWNU D.I.Yogyakarta, 2022).

Dari kalangan pesantren sebagai bagian dari dan yang membentuk NU, seperti yang mengemuka dalam diskusi daring yang digelar oleh Pengurus Wilayah (PW) NU Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) tentang Fikih Peradaban pada 8 Oktober 2022, muncul pembacaan bahwa fikih klasik tidak kompatibel dengan permasalahan atau isu kontemporer seperti masalah-masalah lingkungan yang berhubungan dengan ekspansi *frontier* kapitalisme. Yaitu suatu batas dimana penyerapan terus-menerus semua hal ke dalam sirkulasi kapitalisme (global) masih mungkin dilakukan (Satrio, 2022).

Tegangan antara tradisi fikih klasik dengan isu-isu kontemporer inilah, dalam pembacaan kami, yang juga ingin dijelaskan oleh Ulil Abshar-Abdalla (2022) dalam tulisannya yang bertajuk "*Ulama vis-à-vis Dunia yang Berubah.*" Di kalangan pesantren, metodologi berpikir yang dipakai dalam menghadapi tegangan seperti ini adalah pendekatan *moderatisme,* yang dalam hal ini bermakna rangkap: di satu sisi tidak membiarkan *epistemologi pesantren* tertinggal, di sisi lain tidak mendekonstruksinya secara radikal. Sebaliknya, di satu sisi tidak melepaskan *epistemologi sains Modern* menggilas atau mendekonstruksi epistemologi pesantren, dan di sisi lain tidak membiarkannya tidak bertaut dengan epistemologi pesantren.

Pendekatan moderatisme semacam ini, misalnya, muncul dalam diskusi daring tentang Fikih Peradaban yang digelar PWNU DIY di atas. Dari kontradiksi epistemologi itu muncul suatu agenda/pertanyaan: *bagaimana caranya memahami/menjelaskan isu lingkungan kontemporer dari kacamata epistemologi yang plural—seperti pesantren dan sains Modern—tanpa harus meletakkan mereka secara diametral berhadapan?*

Artikel ini menjawab pertanyaan tersebut dengan menunjukkan bahwa krisis lingkungan berakar pada pandangan reduksionis terhadap alam sebagai bagian dari logika modernitas *cartesian* yang memisahkan alam dengan manusia, dimensi material dengan spiritual. Cara pandang *cartesian* yang reduksionis ini telah memosisikan manusia untuk selalu memetakan, mengontrol, mendominasi, dan mengeksploitasi sesuatu di luar dirinya.

Kami beranggapan perlunya dikembangkan cara pandang yang berbeda. Di satu sisi, sains Modern menyediakan peralatan yang bagus dalam menganalisis proses metabolisme material, misalnya dalam menjelaskan ekspansi kapitalisme. Di sisi lain, Islam menyediakan pandangan yang secara ontologis menunjukkan dimensi spiritualitas alam; bahwa alam bertasbih kepada Allah, dan eksistensi alam merupakan *tajalli* atau pengejawentahan Allah. Perspektif Islam juga keluar dari logika biner *cartesian* karena ia menunjukkan kesalingterkaitan dan kesalingpengaruhan di antara semua makhluk—organik-anorganik, hewan, tanaman, manusia—di alam raya.

Analisis terhadap krisis lingkungan ini selanjutnya dilakukan dengan mempertemukan epistemologi Islam, dalam hal ini pesantren, dengan epistemologi sains Modern. Teori spesifik dari epistemologi Islam yang kami pakai dalam tulisan ini berjangkar pada konsep *ukhuwwah kauniyah* (solidaritas kosmik), yang tak lain merupakan pengembangan dari trilogi *ukhuwwah* yakni: *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam), *ukhuwwah wathaniyah* (persaudaraan bangsa), dan *ukhuwwah basyariyah* (persaudaraan umat manusia).

Trilogi *ukhuwwah* pertama kali digagas oleh KH. Achmad Shiddiq sebagai Ra'is Aam terpilih dalam Muktamar Nahdlatul Ulama ke-28 di Pondok Pesantren Al Munawir Krapyak, Yogyakarta. Dari sisi epistemologi sains Modern, permasalahan logika *cartesian* ini kami dekati dari konsep "*socio-nature*" (*oikeios*), dan kami terjemahkan menjadi sosioalam, yaitu relasi manusia dengan non-manusia di era *Capitalocene*.

Tulisan ini kami bagi ke dalam empat bagian. Bagian pembukaan ini akan diikuti oleh bagian teori yang memperdalam apa yang kami maksud dengan *ukhuwah kauniyyah* dan krisis sosioalam pada era *Capitalocene*. Setelah itu, kami akan menggunakan sintesis teori tersebut sebagai kerangka untuk menjelaskan ancaman meluasnya krisis air di Sumenep, Pulau Madura, dalam konteks ekspansi *frontier* kapitalisme di era *Capitalocene*. Terakhir, kami menutupnya dengan kesimpulan atau kontribusi kami.

B. Kerangka Teori: *Ukhuwwah Kauniyyah* dan Krisis Sosioalam di Era *Capitalocene*

Bagian teori ini terdiri dari tiga blok. Blok pertama adalah eksplorasi kami untuk menghadirkan *ukhuwwah kauniyyah* sebagai teori. Blok ini berupa motivasi-motivasi kami berdasarkan ajaran Islam untuk membangun persaudaraan kosmik. Blok kedua adalah pengalaman NU dalam berhubungan dengan isu lingkungan. Blok ketiga adalah eksplorasi kami untuk menjadikan krisis sosioalam di era *Capitalocene* sebagai cari pandang.

1. Ukhuwwah Kauniyyah atau Solidaritas Kosmik

Semangat kami menjadikan persaudaraan kosmis (*ukhuwwah kauniyyah,* اخوة كونيه) sebagai alat analisis dimotivasi oleh dua hal. *Pertama*, argumen teologi bahwa dimensi keesaan (*oneness*) secara ekologis—bahkan kosmologis—menjelaskan tentang terkoneksinya segala sesuatu di alam raya ini. Keesaan teologis menjelaskan bahwa alam raya tunduk di bawah keseimbangan (*tawazun*) hukum alam (*sunnatullâh*) (Abdul-Matin, 2010).

Seperti dinyatakan dalam al-Quran bahwa pandangan keesaan meletakkan alam dan segenap makhluk bertasbih kepada Allah: *"Tidakkah engkau (Muhammad) tahu bahwa kepada Allah-lah bertasbih apa yang di langit dan di bumi, dan juga burung yang mengembangkan sayapnya. Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan"* (Qs. an-Nûr [24]: 41). Selain diciptakan sebagai makhluk ruhaniah yang bertasbih, di sisi lain alam adalah *tajalli* atau pengejawantahan Allah (Qs. al-A'râf [7]: 143). Dengan demikian, bagi Islam, alam (non-manusia) bukanlah obyek material belaka yang menjadi sasaran eksploitasi, tapi ia juga memiliki dimensi spiritual.

Dalam hadis juga dinyatakan bahwa bumi adalah ibu (*mother earth*) sehingga umat manusia wajib menjaganya. Tidak ada jejak manusia yang hidup di atas muka bumi kecuali akan dilaporkan atau dikabarkan (*mukhbiratun*) kepada Allah pada hari kiamat kelak, sebagaimana hadis Nabi Muhamamd Saw., "*Tahaffadhû minal ardhi fa*

innahâ ummukum, wa innahû laisa min ahadin 'âmilîn 'alaihâ khairan aw syarran illa wahiya mukhbiratun bihî" (Nahjul Fasahah).

Maksudnya, bumi bagaikan CCTV yang setiap pori-porinya adalah piksel mata kamera yang merekam perilaku umat manusia, dan bumi menjadi juru kabar (*mukhbiratun*) kepada Allah atas perilaku manusia tersebut. Rasulullah SAW. juga menyatakan bahwa bumi adalah masjid, *"Al-ardhu masjidûn kulluhâ, illâ al-maqbarah wa al-hammâm* (Hr. Abu Sa'id al Khudri). Takwil (interpretasi) ekologis dari kandungan hadis ini bahwa potensi bumi sebagai masjid haruslah dijaga (Rosyid, 2022).

Menjaga bumi berarti mencegah terjadinya hal-hal yang membatalkan kesucian serta kenyamanan fungsinya sebagai masjid, seperti najis dan polusi. Semua bisa dan berpotensi menjadi tempat bersujud (kecuali makam dan kamar mandi, sebagaimana disebut hadis di atas), karenanya umat muslim dapat bersujud atau shalat di permukaan bumi mana pun sepanjang tempat itu sah dan suci.

Kerusakan lingkungan dalam perspektif Islam terjadi karena adanya pergeseran, yaitu dari kehidupan bumi yang pada asal mulanya diciptakan sesuai 'ukuran' (*qadr*, *miqdâr*) yang tepat (Qs. al-Qamar [54]: 49; Qs. al-Ra'd [13]: 8) dan dalam sebaik-baik ciptaan, lalu perilaku manusia yang cenderung merusaknya (Qs. al-A'râf [7]: 56).

Motivasi *kedua* bersifat distributif, berasal dari konsep solidaritas generasi (*al-takâful baina al-ajyâl*, التكافل بين الأجيال) dari Yusuf Qardhawi (Qardhawi, 2015) yang menjelaskan bahwa ada ketergantungan dan kesinambungan antargenerasi di semua belahan dunia. Suatu generasi tidak boleh memonopoli, menimbun, atau membongkar alam, dan membiarkan anak-cucunya miskin.

Hal ini sesuai dengan hadis nabi yang diriwayatkan oleh Sa'ad bin Abi Waqash mengenai meninggalkan generasi yang kuat (berkecukupan) dinilai lebih baik daripada generasi yang lemah. Dalam kitab *Bulûghul Marâm,* hadis ini dikelompokkan dalam bab wasiat. Artinya, dalam takwil ekologis perintah hadis ini ditujukan pada generasi yang lebih dahulu, agar meninggalkan kondisi alam yang

lestari untuk generasi kemudian. Sehingga mereka menjadi generasi yang tumbuh kuat (*al-qawiy*). Demikian berlaku seterusnya.

Dapat juga ditakwil bahwa sejatinya generasi kemudianlah yang memiliki hak atas sumberdaya yang ada saat ini, dan generasi sekarang mendapat titipan belaka. Kepedulian lintas generasi inilah ajaran Islam, sebagaimana difirmankan Allah dalam Qs. an-Nisâ` [4]: 9). Islam mengajarkan kesinambungan/ kelestarian jangka panjang dalam konteks generasional dan siklus alam. Dengan kondisi tersebut, secara te(le)ologis akan lebih meluas dan berjangka panjang bagi terciptanya kebaikan di muka bumi.

Yurisprudensi Islam (*syariat*) secara prinsipil bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, yakni menghindari terjadinya kerusakan (*mafâsid*) dan menciptakan kebaikan (*maslahat*). Guna mewujudkan nilai-nilai ilahiah kemaslahatan dalam realitas kehidupan, para ahli fikih (*fuqaha`*) mengembangkan metode yang kemudian dikenal dengan *al-Maqâshid al-Syarî'ah* (tujuan-tujuan penetapan hukum).

Metode tersebut memiliki tradisi panjang, yang biasanya diatribusikan kepada Sayyidina Umar bin Khaththab RA tatkala merumuskan tata sosial dan kenegaraan yang berorientasi pada kemaslahatan tersebut. Imam Ghazali (lahir 450 H) melalui bimbingan gurunya, Imam al-Juwaini (lahir 419 H), mengembangkan metode tersebut (Wahyudi, 2007; Wahyudi, Khudhori dan Faiq, 2022). Di tangan Imam Syathibi (lahir 730 H), metode *al-Maqâshid al-Syarî'ah* ini berkembang.

Imam Ghazali membagi tingkatan kemaslahatan menjadi tiga, yakni *dharûriyyât* (*basic*, asasi), *hâjjiyat* (*need*, diperlukan), *tahsîniyat* (*luxurious*, ornamental). Dalam karyanya yang berjudul "*Muwâfaqât fî Ushûlil Ahkâm*", Imam Syatibi menyebutkan lima dimensi kemaslahatan yang bersifat asasi tersebut (*al-dharûriyâtul khamsah,* الضروريات الخمسه). Menurutnya, syariat bertujuan untuk melindungi aspek mendasar berupa perlindungan terhadap agama (*hifzh ad-dîn*), perlindungan terhadap jiwa (*hifzh an-nafs*), perlindungan terhadap

akal (*hifzh al-aql*), perlindungan terhadap kepemilikan (*hifzh al-mâl*), dan perlindungan terhadap keberlanjutan generasi/keturunan (*hifzh an-nasl*). Aspek perlindungan terhadap alam dan lingkungan belum terartikulasikan pada periode para ahli fikih di atas.

Para *fuqaha* kontemporer mulai memasukkan aspek lingkungan hidup dalam rumusan *al-Maqâshid al-Syarî'ah.* Dua ulama yang secara detail merumuskannya dan populer di Indonesia adalah Syaikh Yusuf Qardhawi melalui karyanya berjudul "*Ri'âyatul bîah fî syarî'ati al-Islâm*" (Qardhawi, 2001),[1] dan KH. Ali Yafie melalui karangannya berjudul "*Merintis Fikih Lingkungan Hidup*" (Yafie, 2006).

Dalam karya tersebut, Yusuf Qardhawi berpendapat bahwa dalam perspektif Ushul Fiqh pemeliharaan lingkungan sama dengan menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga akal, dan menjaga harta. Ada ketercakupan yang implisit bahwa perlindungan terhadap lingkungan berarti pula penjagaan pada lima dimensi kemaslahatan asasiah tersebut (Qardhawi 200, 21-24)

KH. Ali Yafie (Ra'is 'Aam PBNU, 1991-1992) dalam karyanya di atas secara tegas menyebut bahwa perlindungan terhadap lingkungan hidup (*hifzh al-bî`ah*) termasuk ke dalam dimensi *al-Maqâshid al-Syarî'ah*. "Jika lingkungan hidup tidak terpelihara/ terlindungi secara memadai, alias terjadi kerusakan, maka bahayanya akan menimpa pada semua komponen dasar kehidupan, yaitu keselamatan jiwa, keharmonisan keagamaan, perlindungan kekayaan, keturunan dan kehormatan, dan kesehatan akal" (Yafie, 2006, 223). Ia menempatkan perlindungan terhadap lingkungan sebagai prisma untuk mendeteksi potensi kemaslahatan pada lima aspek lainnya.

Lebih lanjut, ia menandaskan "cenderung mendukung pengembangan *al-dharûriyat/ al-kulliyat al-khams* menjadi *al-dharûriyat/ al-kulliyat al-sitt*", yaitu kemaslahatan asasi yang ke enam (*Ibid.,* 224). Aspek ke enam ini kadang oleh Yafie disebut dengan *hifzh*

[1] Yusuf Qardhawi dikenal sebagai tokoh ulama tradisional yang menginspirasi kelompok revivalis Islam. Meski demikian, dalam pandangan Ulil Abshar-Abdalla, ia dinilai moderat dan mengkritik kecenderungan ekstrem kaum Islamis. Lihat, Abshar-Abdalla (2022).

bî'at al-insân, menjaga lingkungan umat manusia (*Ibid.,* 225), atau *hifzh bî'at al-hayâtiyah* (*Ibid.,* 229).

Dengan mengartikulasikan aspek perlindungan terhadap lingkungan secara mandiri, bahkan bersifat prismatik dengan, bukan hierarkis yang mengatasi, lima dimensi lainnya, kami berpendapat bahwa hal itu lebih strategis di dalam memberikan panduan yurisdiktif atas kaidah kemaslahatan; serta untuk agenda membangun solidaritas lebih luas dan advokasi politik-kebijakan—Sebab, dalam perspektif politik rekognisi dalam politik-kebijakan, visibilitas adalah aspek yang sangat penting.

Tatkala umat atau pemerintah dihadapkan pada pilihan atau bahkan tampak adanya kontradiksi antara lima atau enam aspek di atas, maka muncul pertanyaan: mana yang harus didahulukan/ dimenangkan (*ta'ârudhu al-dharûriyat*)? Maka pemahaman mendalam terhadap masing-masing dimensi, bahkan mempertimbangkan kemungkinan mengonvergensikannya dapat dilakukan.

Sebagai contoh, dalam kasus konflik ruang hidup di Desa Wadas, Purworejo, Jawa Tengah; atau ancaman krisis air yang semakin meluas bersamaan dengan meluasnya tambang fosfat di Sumenep, Madura, kita dapat menggunakan dimensi *hifzh bî'at al-hayâtiyah* sebagai prisma untuk melihat dampaknya pada perlindungan terhadap kehidupan keagamaan di daerah tersebut (kepentingan ekonomi tambang justru memanfaatkan dukungan antarpemuka agama yang melahirkan konflik keumatan).

Apakah aktivitas ekonomi itu dapat memastikan perlindungan terhadap kekayaan (dalam arti luas termasuk kekayaan alam, mata air dan berbagai media kehidupan lainnya juga kehidupan makhluk biotik-abiotik yang saling menunjang); ataukah justru sebaliknya, klaim keuntungan ekonomi itu bersifat asumtif atau bias terhadap kelompok tertentu di atas kepentingan umat?

Di sinilah berlaku kaidah *al-Maqâshid al-Syar'i* bahwa *dar`u al-mafâsid muqaddamun 'alâ jalbil mashâlih* (menghindari kerusakan yang nyata atau aktual harus lebih didahulukan daripada ingin memperoleh kebaikan yang masih asumtif atau potensial). Cara kerja/

pandang prismatik ini dapat dipakai untuk melihat dimensi lain pada aspek keselamatan jiwa, keturunan, kehormatan kemanusiaan, dan kesehatan akal yang akan terjadi. Dalam praktiknya, hal-hal yang masih bersifat asumtif itu justru dilakukan dengan cara menafikan kemanusiaan, bahkan mengriminalisasi warga yang hendak mempertahankan ruang hidup mereka dan mempertahankan alam yang terancam dirusak.

Contoh lain yang bersifat saling mengakomodasi adalah isu keadilan tanah dan kelestarian lingkungan. Diskusi tentang reforma agraria bergerak dalam perspektif keadilan atas tanah masyarakat. Sementara, konservasi alam bertujuan mempertahankan alam dari kerusakan termasuk yang disebabkan oleh intervensi manusia. Program ini cenderung mengekseklusi manusia.

Dalam kaca mata *al-Maqâshid al-Syar'i*, di sini terdapat kontradiksi antara *hifzh al-mâl* dan *hifzh an-nafs* (mengakses suatu wilayah atau tanah agar dapat diolah untuk penghidupan) yang bertabrakan dengan kepentingan *hifzh al-bî'ah* (melindungi alam, hutan atau tanah di perbukitan, misalnya, dari penggarapan manusia karena khawatir adanya degradasi lingkungan). Kondisi semacam ini aktual terjadi di banyak tempat, sehingga sebagai solusi dikembangkanlah agroekologi, perhutanan sosial, ataupun konsep *greening agrarian reform* (menghijaukan reforma agraria). Dengan demikian gerakan lingkungan dapat menempuh rute bersama dengan gerakan agraria.

2. Trajektori NU dalam Isu Lingkungan

Dalam konteks NU, meski telah muncul beberapa pesantren yang memiliki kepedulian terhadap pelestarian lingkungan, namun secara formal PBNU merespons isu perlindungan lingkungan baru pada tahun 1994 melalui Muktamar NU di Cipasung, Tasikmalaya. Dalam sidang Komisi Ahkam/ Masail Diniyah (masalah keagamaan), dibahas hukum pencemaran lingkungan akibat dari industrialisasi yang digencarkan oleh pemerintah. Keputusan Komisi menyatakan bahwa tindakan pencemaran terhadap lingkungan udara, air, maupun tanah adalah haram dan masuk dalam kategori *jinâyat* (perbuatan kriminal).

Berdasarkan pada *al-kutub al-mu'tabarah* atau khazanah kitab-kitab standar di lingkungan NU, diskusi tentang isu lingkungan cukup luas, mulai dari dampaknya terhadap *mâ`ul muthlaq* (air yang dapat digunakan untuk bersuci), memotong pohon yang berbuah, dampak asap kepada tetangga dari aktivitas pembuatan roti rumahan dan sejenisnya; membakar jerami di lingkungan rumah atau sawah, dan larangan merusak pengairan sawah (Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr 2011, 512-516).

Merujuk pada kitab-kitab klasik, rumusan fikih lingkungan dalam Muktamar NU di Cipasung masih berkisar pada persoalan ibadah, relasi individual dan sosial-klasik. Namun forum akbar ini juga menghasilkan pembahasan tematik (*maudhâ'iyah*) yang berisi pandangan yang bersifat konseptual, yakni secara ontologis alam lingkungan adalah bersifat ilahiah (karunia Allah).

Alam berfungsi sebagai fenomena untuk ber-*i'tibar* (mengambil pelajaran, melalui pemikiran dan riset) (Qs. Âli 'Imrân [3]: 190-191). Relasi manusia-alam dibingkai dengan akidah berupa ketertundukan pada Allah. Konsep pegangan dalam hal pemanfaatan (*intifâ'*) adalah manusia harus memberi dampak konstruktif (*ishlah*) dan dilarang merusaknya (*ifsad*) (*Ibid.*, 766-767).

Kesadaran bahwa lingkungan hidup bukan hanya berdimensi muamalah (tindakan sosial) melainkan berdimensi teologis (*ecotheology*), membantu untuk mengarahkan bahwa pemanfaatan alam oleh manusia dalam rangka memenuhi tugas-tugas kekhalifahan (*khalîfatullâh fil 'ardh*), yakni menjaga keseimbangan (*mizan*) fungsi alam dan hubungannya dengan makhluk lain. Jadi, alih-alih alam yang dituntut melayani manusia dalam relasi yang fungsional-eksploitatif, kesadaran lingkungan ini melihat manusia yang perlu melayani alam dalam relasi yang spiritual-merawat, seturut semangat khalifah itu.

Lebih jauh, merujuk pada Qs. al-Baqarah [2]: 205 dan Qs. al-A'râf [7]: 85 mengenai larangan berbuat kerusakan (*mafsadah*), organisasi NU memperluas pengertian tentang kefasikan. Suatu tindakan disebut fasik dan maksiat selain karena kefasikan kepada Allah, juga kefasikan

atau maksiat pada lingkungan hidup. Tindakan *mafâsid* (pengrusakan) dapat dilakukan oleh perorangan berupa mengotori air dan tanah, sehingga tidak bisa digunakan bersuci dan menjadi tempat bersujud, maupun dalam skala besar sistemik seperti industri kotor.

Beberapa usulan NU untuk penanggulangan kerusakan lingkungan di antaranya adalah pola hidup yang tidak boros dan rakus, serta dalam skala kebijakan yaitu saran agar arah pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) tidak bebas nilai, namun berorientasi pada pertanggungjawaban kepada Allah (*ibid.*, 770-771). Pada perkembangan lebih lanjut, pasca Muktamar ke-33 di Jombang tahun 2015, NU memformalisasi adanya lembaga yang memperhatikan isu lingkungan hidup, dengan membentuk kelembagaan baru bernama Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) NU.

Jika menilik secara formal kelembagaan NU, respons organisasi ini terhadap isu kerusakan lingkungan relatif baru dan masih bergerak di level gerakan moral, belum bertransformasi memengaruhi kebijakan. Hal ini berbeda jika dibandingkan dengan perhatian NU terhadap isu lain yang sangat berdekatan namun sering dinilai berlainan, yakni isu keadilan agraria. Pemikiran agraria dari kalangan NU tumbuh subur. Terdokumentasi dalam hampir semua pertemuan muktamar, bahkan tokoh-tokoh NU turut terlibat dalam pewacanaan dan penyusunan Undang-undang Pokok Agraria (UUPA) 5/1960 (Shohibuddin, 2018).

Tak sampai di situ, ada aksi nyata dari NU melalui kelembagaan Pertanian Nahdlatul Ulama (PertaNU), bahkan pada era krisis politik 1965, lalu bangkit kembali dalam menyuarakan isu keadilan agraria pada kisaran tahun 2015. Meskipun, untuk hal yang terakhir ini tidak dilakukan secara formal melalui kepengurusan NU (*jam'iyyah*), namun aktif dikerjakan oleh kalangan nahdliyin (*jamaah*) dan generasi muda NU seperti yang tergabung dalam Front Nahdliyin atas Kedaulatan Sumber Daya Alam (FNKSDA) (Luthfi, 2017; Nashirulhaq, 2017; Asri Widayati dan Suparjan, 2019).

Semua paparan yang kami sampaikan di atas yang bersumber dari epistemologi pesantren, meliputi motivasi-motivasi (dari sisi teologi

dan distribusi, yusriprudensi Islam atau *syariat*) dan pengalaman NU; pada dasarnya dapat dikerucutkan pada satu hal, bahwa untuk menjaga kelangsungan hidupnya, manusia perlu menjaga kelangsungan non-manusia. Inilah inti dari apa yang kami acu atau sebut sebagai *ukhuwwah kauniyyah* atau persaudaraan kosmik dalam tulisan ini. Pada bagian berikut, kami padankan dengan istilah sosioalam dari ranah epistemologi sains Modern.

C. Krisis Sosioalam di Era *Capitalocene*

Terminologi sosioalam dalam tulisan ini kami terjemahkan dari "*socionature*". Istilah ini diintrodusir oleh Erik Swyngedouw (1996). Sosioalam dalam kasus ini adalah padanan dari kata "sosio" dan "alam". Kepentingan introdusir ini untuk menciptakan satu istilah yang dapat menggambarkan bagaimana manusia dan non-manusia berpilin. Salah satu contoh sosioalam adalah segelas air.

Dalam konteks ini, seperti yang diuraikan oleh Swyngedow (1996), segelas air merepresentasikan apa yang dia anggap sebagai sosioalam. Segelas air adalah "alam" dalam pengertian non-manusia. Sementara, pada saat yang sama, dia tidak sepenuhnya hadir dalam gelas di luar campur tangan manusia. Dalam segelas air peran manusia menubuh; mulai dari hal mengebor sumber air (kalau dia air tanah), memompanya ke permukaan, memasaknya kalau diperlukan, dan pada akhirnya mengemasnya dalam segelas air.[2]

Melalui perspektif sosio alam, kalau terjadi kelangkaan air minum, maka semata-mata yang terjadi bukan karena tidak ada air. Tapi bisa dipecah/dibuka lagi menjadi setidaknya dua penyebab. *Pertama*, itu terjadi karena absennya kerja manusia—menjaga sumber, memompa/menampung, mengangkut, membersihkan, mengemas, dan menyalurkan—dalam rangkaian kegiatan untuk menghasilkan air yang bisa diminum. *Kedua*, terjadinya distribusi yang timpang dalam penyediaan air.

[2] Istilah lain yang muncul dalam ranah sains Modern untuk menjelaskan keberpilinan manusia dan non-manusia adalah oikeios, diintrodusir oleh Jason W. Moore (2015, 35). Tulisan ini secara konsisten akan memakai sosioalam. Perbedaan sosioalam dan oikeois dibahas dalam: Batubara (2021). Istilah lainnya yang mengacu pada maksud yang sama dan sering digunakan oleh penutur Bahasa Indonesia adalah sosial-ekologis.

Distribusi yang timpang ini sudah menjadi masalah yang sangat umum di Indonesia, dimana ada orang yang memiliki kemampuan ekonomi yang lebih baik maka lebih mudah mengakses air minum (lewat air galon, sumur air tanah dalam maupun dangkal, membuat instalasi penyediaan air minum), daripada orang dengan kemampuan ekonomi yang lebih lemah.

Bagi umat Islam, air berperan mendalam; bukan hanya untuk membersihkan diri dengan cara mandi atau mencuci tangan, tapi juga untuk menyucikan diri setelah berhubungan suami-istri, juga untuk menyucikan diri ketika akan melakukan ibadah seperti mengaji al-Quran dan bersembahyang. Beribadah adalah salah satu cara umat Islam berhubungan dengan penciptanya, Allah. Jadi, dalam konteks umat Islam, air bukan hanya secara fisik berfungsi untuk membersihkan, tapi secara spiritual ia juga menjadi prasyarat bagi terlaksananya kegiatan beribadah.

Tak heran, dalam arsitektur pesantren di Indonesia, infrastruktur air adalah elemen yang sangat tampak, ia bahkan diletakkan di bangunan. Dalam rumah keluarga, infrastruktur air seperti dapur dan kamar mandi ada di dalam rumah, tidak tampak dari luar. Pada kompleks pesantren, infrastruktur air ini terlihat. Susah membayangkan pesantren tanpa air. Antropolog Clifford Geertz (1960, 234)[3] mendeskripsikan bagaimana air menjadi elemen tak terpisahkan dari pesantren:

> "Antara asrama atau pondokan santri, masjid, dan kamar mandi tertutup dekat masjid ada batu-batu yang ditinggikan (biasanya mencuat dari/ di dalam kolam), jadi para santri yang sudah membasuh kakinya bisa keluar masuk masjid tanpa perlu membasuh kakinya lagi."

Proses kapitalisasi air di bawah kapitalisme, dari mana *rent*, dalam hal ini berarti bayaran, terhadap air sebagai komoditas diambil,

[3] *"Between the dormitories, the mosque, and the bathing enclosure next to the mosque there are raised stepping stones, so that the santri who was once bathed his feet may move in and out of the mosque without each time re-washing them." Geertz, C. (1960).*

menutup pintu terhadap akses atas air yang setara bagi manusia. Air, terutama untuk minum, menjadi barang yang harus dibeli. Air untuk mandi, kalau didapatkan melalui akses terhadap infrastruktur air perpipaan yang disediakan oleh perusahaan-perusahaan air PDAM, juga harus dibeli.[4]

Dengan demikian, secara material, akses umat Islam untuk menyucikan dirinya sebagai bagian dari upaya untuk secara spiritual berkomunikasi dengan penciptanya, sudah tersegregasi melalui perbedaan kemampuan membeli air dan perbedaan model akses terhadap infrastruktur penyedia air.

Proses kapitalisasi air dan sumber-sumber air, serta kerusakan-kerusakan lingkungan seperti daerah tangkapan air dan pencemaran air tanah, semakin mendalam/ parah di era *Capitalocene*, sebuah alternatif penjelasan terhadap *Anthropocene*. Ilmuwan borjuis, Paul J. Crutzen (2002), menjelaskan *Anthropocene* sebagai satu penanda bahwa telah terjadi perubahan dalam lingkungan bumi sebagai akibat dari pengaruh manusia. *Anthropocene* diusulkan oleh Crutzen sebagai satu Kala (*epoch*) geologi setelah Kala Holocene. Holocene adalah kondisi Bumi yang hangat dalam sekitar 10-12 milenium terakhir.

Adapun poin-poin yang mendukung proposal Crutzen, misalnya, adalah meningkatnya konsentrasi karbon dioksida dan metan di atmosfer. Dalam proposalnya, Crutzen mengusulkan rentang waktu Kala *Anthropocence* mulai dari sekitar bagian akhir abad ke-18 sampai sekarang. Pengambilan titik awal akhir abad ke-18, dalam rasionalisasi Crutzen, bisa diasosiasikan dengan penemuan mesin uap oleh James Watt. Dalam rasionalisasi ini, mesin uap yang, misalnya, berbahan bakar energi fosil seperti batu bara untuk memanaskan air, menyumbang gas karbon dioksida yang banyak ke atmosfer Bumi.

[4] PDAM adalah singkatan dari Perusahaan Daerah Air Minum. PDAM dikembangkan oleh pemerintah-pemerintah daerah kabupaten dan kota di seluruh Indonesia. Pada kenyataannya air dari PDAM jarang diminum orang, karena secara kualitas tidak baik. Karena itu PDAM sebagai singkatan dari Perusahaan Daerah Air Minum lebih tepat diganti dengan Perusahaan Daerah Air Mandi/Masak.

Ilmuwan kritis Jason W. Moore menampik proposal ini dengan cara memperlihatkan bahwa namanya sebaiknya bukan *Antrhopocene*, tapi *Capitalocene*. Argumentasi Moore ada dua. *Pertama*, apa yang ia sebut sebagai *Green Aritmetic*, atau Artimatika Hijau. Aritmatika Hijau adalah cara pandang yang memisahkan manusia dengan lingkungannya.

Memang, ini dipakai oleh kelompok ekologis, namun cara pandang yang dipakai tetap *cartesian*, dimana manusia dilihat eksternal terhadap lingkungannya, dan sebaliknya, lingkungannya eksternal terhadap manusia. Dalam Aritmatika Hijau beberapa dekade silam, rumusannya adalah: Masyarakat + Alam = Sejarah. Dewasa ini barangkali rumusannya adalah Kemanusiaan atau Masyarakat atau Kapitalisme ditambahkan dengan Alam = Katastorfi (Moore, 2016, 4).

Cara pandang *cartesian* ini sudah demikian berakar. Titik berangkatnya jauh lebih awal daripada titik mulai *Anthorpocene* seperti yang dibayangkan oleh Crutzen di atas. Moore (2016) mengidentifikasi pemisahan gaya *cartesian* ini sudah terjadi sejak pertengahan abad ke-15, ketika apa yang dibayangkan sebagai alam (*nature*) dan kebudayaan (*culture*) dipisahkan.

Kepentingan dari pemisahan ini adalah untuk meletakkan manusia dan hasil kerjanya (*culture*) eksternal terhadap lingkungannya, dan lingkungannya eksternal terhadap manusia. Sehingga dalam skema ini manusia bisa memetakan, mengontrol, mendominasi, dan mengeksploitasi lingkungan non-manusia, baik itu untuk menjaga agar dirinya bertahan (*survive*) maupun untuk akumulasi.

Penamaan *Capitalocene* mencoba keluar dari cara pandang *cartesian*. Dalam *Capitalocene*, manusia dan non-manusia tidak dilihat sebagai entitas yang terpisah di bawah kapitalisme, tapi menyatu. Dalam ungkapan Moore (2016, 6) "*Capitalocene* menandai bagaimana kapitalisme menjadi cara mengorganisasikan alam." Alam dalam konteks ini meliputi manusia dan non-manusia. Jadi, manusia tidak mengotori alam seperti yang dibayangkan dalam konsep *Anthorpocene*, karena manusia itu sendiri adalah bagian dari alam.

Argumentasi kedua dari Jason W. Moore menyangkut apa yang ia sebut sebagai krisis di Kala *Capitalocene*. Krisis ini meliputi ekspansi terus-menerus kapitalisme. Ekspansi ini berlangsung dalam skala planet (*planetary crises of capitalocene*) melalui tiga proses: proletarianisasi, biotarianisasi, dan femitarianisasi. Proletarianisasi adalah penciptaan kaum proletar terus-menerus, yaitu kaum buruh yang bekerja dalam relasi-kapital. Sebagai orang bayaran yang menjual tenaganya kepada kapitalis.

Biotarianisasi adalah apropriasi terhadap non-manusia oleh kapitalis untuk kepentingan ekspansi moda produksi kapitalisme dan akumulasi kapital. Femitarianisasi adalah proses apropriasi kerja-kerja manusia yang tak dibayar, misalnya: kerja perempuan dalam merawat rumah tangga, gotong-royong, dan relasi sosial yang kuat antartetangga, demi melanggengkan moda produksi kapitalisme (Moore, 2022).

Implikasi dari poin kedua Moore di atas adalah bahwa proses pengorganisasian manusia dan non-manusia pada garis kapitalisme, bukanlah sebuah proses yang terjadi karena tindakan manusia, dimana semua manusia memiliki kontribusi dan menerima dampak yang sama. Sebaliknya, proses itu terjadi karena tindakan sekelompok manusia, dalam hal ini kapitalis, dimana yang menanggung akibatnya yang paling cepat dan parah adalah kelompok yang justru sudah dikorbankan dalam proses pengorganisasian masyarakat dalam garis kapitalisme seperti proletariat, biotariat, dan femitariat.

Pandemi Covid-19 juga adalah bagian dari apa yang disebut sebagai *planetary crises of capitalocene* itu. Bahwa Covid-19, seperti yang disebutkan di atas, terjadi karena adanya virus yang kehilangan habitatnya karena kerusakan ekosistem. Krisis sosioalam dan ekspansinya di era *Capitalocene* ini bukanlah sesuatu yang jauh, tapi sudah berada di dalam pembuluh darah NU, tepatnya sudah menyerang pesantren-pesantren, seperti yang kami tuturkan melalui kasus Kabupaten Sumenep, Madura, berikut ini.

1. Ekspansi *Frontier* Kapitalisme Era *Capitalocene*, Krisis Air, dan Respons Kiai di Sumenep

Sumenep merupakan kabupaten yang ada di ujung timur Pulau Madura. Luas wilayahnya 2.093. 47 km^2 baik daratan maupun kepulauan, dengan jumlah penduduk lebih dari 1,1 juta jiwa yang tersebar di 27 kecamatan (19 kecamatan di daratan, 8 kecamatan di kepulauan), dan 332 desa. Pulau Madura terdiri dari bukit-bukit kapur. Menurut Denys Lombard (2000, 19-20 dan 35-36), Madura merupakan bagian dari kawasan bukit kapur (Gunung Kendeng, Pegunungan Kapur Utara) yang membentang sejak Blora hingga Madura. Sumenep memiliki kawasan bentang kapur, baik yang berada di daratan maupun di kepulauan.

Sebagaimana kabupaten lain di Madura, agama menjadi faktor dominan dalam membingkai tradisi dan kebudayaan orang Sumenep. Agama menubuh dalam keseharian orang Sumenep mulai sejak lahir hingga mati. Dalam pandangan Kuntowijoyo (2002, 117) agama bagi orang Madura menjadi "*organizing principle*" yang menyatukan orang Madura dengan karakter individualnya. Kemenubuhan Agama di Sumenep ini dapat dilihat dari banyaknya pesantren di Sumenep: 378, yang terdiri dari pesantren besar maupun kecil yang menyebar di daratan maupun di kepulauan. Pesantren yang tertua dan terbesar di Sumenep adalah Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk yang berdiri lebih dari satu abad yang lalu dengan jumlah santri saat ini (November, 2022) sekitar 6000-an.

Pesantren-pesantren kecil dengan jumlah ratusan santri mayoritas memiliki ikatan/ genealogi keilmuan dengan Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk. Dari menubuhnya agama dan pesantren di Sumenep, maka dapatlah dipahami kenapa para kiai memiliki pengaruh yang kuat dalam, dan pesantren menjadi kiblat kebudayaan dan pendidikan bagi, masyarakat Sumenep.

Meresonansi catatan Clifford Geertz seperti yang kami kutip di bagian teori: air adalah vital bagi pesantren. Sebagai contoh, Pesantren Annuqayah yang berlokasi di sebelah barat Kota Sumenep, kira-

kira sekitar 20 km dari pusat kota, berdiri di atas bebukitan yang di sekelilingnya merupakan kawasan bentang batu karst (KBBK). Menurut cerita Kiai Faizi, salah seorang Kiai di Pesantren Annuqayah, Pesantren itu dahulu didirikan di bebukitan agar dekat dengan sumber-sumber air.

Cerita ini melukiskan betapa pesantren memiliki hubungan ekologi yang kuat dengan lingkungannya, termasuk dengan air. Dulu para santri memanfaatkan sumber air yang tidak pernah kering. Meski musim kemarau, setidaknya ada 4 sumber air besar di sekeliling pondok pesantren ini, yaitu Sumber Dhaddhu-i, Sumber Dhaleman, Sumber Pinang, dan Sumber Payung. Dua sumber air yang disebut pertama saat ini mengalami kekeringan pada musim kemarau. Dua sumber air yang disebut terakhir masih berfungsi, baik itu di musim kemarau maupun di musim hujan.

Pesantren-pesantren lain yang umumnya berlokasi di pedesaan dan berdiri di hamparan KBBK, juga sangat bergantung pada air. Aktivitas keagamaan di pesantren tidak bisa dipisah dari air sejak berwudhu, bersuci, mandi, mencuci, dan memasak. Dalam diskusi Forum Sumenep Hijau (FSH), sebuah forum yang terdiri dari para civitas pesantren (kiai dan santri) untuk merespons permasalahan lingkungan, seorang kiai mengatakan kadang terpaksa meliburkan para santri ketika kekeringan pada musim kemarau.

Hal ini menunjukkan betapa air menjadi kebutuhan pokok di pesantren. Ketiadaan akses air pada musim kemarau membuat pesantren terpaksa diliburkan. Atau, kalau dibaca dengan kerangka teori yang kami paparkan sebelumnya, relasi pesantren dengan air adalah sebuah relasi sosioalam, sebuah relasi yang sekaligus memilin manusia dan non-manusia. Relasi ini membutuhkan sebuah solidaritas kosmik atau *ukhuwwah kauniyyah*; sebab tanpa air aktivitas pesantren dan, karena agama adalah *organizing principle* di Sumenep atau Madura, kehidupan sosial orang Sumenep (juga di Madura dan tempat lain?) diliburkan atau tidak bergerak.

Di era *Capitalocene* ini, kekayaan sumber daya alam Pulau Madura, dalam konteks ini Kabupaten Sumenep, telah menarik pemodal untuk terus-menerus mendorong ekspansi *frontier* dari kapitalisme. Di sektor migas, sudah ada 4 perusahaan yang mengeksploitasi, satu berada di daratan (*on-shore*) dan tiga ada di lepas pantai (*off-shore*). Sepanjang pesisir yang mengelilingi Kabupaten Sumenep nyaris habis dialihfungsikan menjadi tambak udang dan garam.

Tambak udang, yang mulai beroperasi sejak tahun 2016, telah menghabisi lebih 500 hektar lahan-lahan sepanjang pesisir yang dulu menjadi ladang perkebunan kelapa milik warga (LPM Instika Annuqayah, 2016). Pengeboran migas serta alih fungsi lahan sepanjang pesisir telah memberi dampak nyata, khususnya bagi para nelayan dan warga pesisir berupa semakin sempitnya ruang hidup bagi warga pesisir.

Tak pelak, alih fungsi lahan yang masif sebagai bagian dari pembukaan-pembukaan ruang baru oleh proses ekspansi *frontier* kapitalisme bertumbal krisis. Alih fungsi lahan secara masif memperparah krisis air karena makin susutnya area resapan air. Dari sisi pemerintah, menghadapi krisis air ini, Pemda memfasilitasi berdirinya berbagai perusahaan Air Minum Dalam Kemasan (AMDK). Tetapi, perusahaan-perusahaan AMDK semakin menjauhkan akses rakyat terhadap air karena air dimanipulasi oleh pemodal untuk kepentingan akumulasi.

Pada bulan Agustus tahun 2022, Harian *Radar Madura* melansir berita bahwa 49 desa di 16 Kecamatan di Kabupaten Sumenep mengalami darurat bencana kekeringan. Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) Kabupaten Sumenep menyebutnya sebagai kondisi "kering kritis butuh penanganan serius".

Pemda melalui BPBD setiap tahunnya memiliki program penanganan kekeringan dengan melakukan *dropping* air ke desa-desa yang mengalami kekeringan. Ini baik, tapi bersifat tambal sulam, sementara akar masalahnya—alih fungsi lahan sebagai bagian dari ekspansi kapitalisme—terus melenggang. Dilihat dari pembiaran terhadap akar masalah ini, program *dropping* air ke desa-desa oleh

Pemda malah menjadi kontradiktif karena mengalihkan perhatian dari akar masalah.

Jadi, krisis air bukan lagi ancaman atau sekadar imajinasi, tapi telah nyata terjadi dan terus berlangsung di berbagai desa di belahan Kabupaten Sumenep, terutama pada musim kemarau setiap tahun. Pesantren yang berjumlah 378—melebihi desa: 332—akan menemukan tantangan berat seiring makin masifnya gurita modal yang merangsek masuk merekonfigurasi desa-desa.

Krisis air ini bukan hanya dihadapi oleh komunitas pesantren, yang dalam pengertian sempit dapat dilihat hanya terbatas pada warga pesantren, tapi juga komunitas pesantren dalam pengertian luas, yaitu masyarakat pedesaan yang secara keagamaan dan tradisi menjadi pengikut setia pesantren. Di titik ini krisis air di Sumenep adalah krisis sosioalam, atau krisis sosial-ekologis, karena ia bukanlah sesuatu yang begitu saja ada seperti jatuh dari langit, tapi diproduksi.

Tak berhenti di migas, tambak udang, dan tambak garam, ekspansi *frontier* kapitalisme terus meluas. Hal ini terlihat dari bagaimana pada 2019, Pemda hendak merevisi Peraturan Daerah (Perda) Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) nomor 12 tahun 2013 untuk memberi ruang bagi perluasan wilayah tambang fosfat dari 8 Kecamatan menjadi 18 Kecamatan. Ini menunjukkan betapa Pemda sudah berada di bawah kendali (pe)modal.

Kebijakan pemerintah yang ramah investasi mengharuskan pemerintah membuat kebijakan yang aman dan nyaman bagi pemodal termasuk meskipun itu ditempuh dengan merevisi peraturan, yang dalam hal ini dimotori oleh Pemda Sumenep melalui Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bapedda).

Niat Pemda membuka ruang yang lebih lebar bagi tambang fosfat memperoleh tanggapan keras, khususnya dari para kiai pengasuh pondok pesantren di daerah Sumenep yang berhimpun dalam FSH. Salah satu alasan di balik tanggapan keras para kiai adalah penilaian bahwa aktivitas tambang fosfat akan mendatangkan ancaman krisis air yang lebih parah di masa yang akan datang.

Sebagai kekuatan moral dan wujud dari *amar ma'ruf nahi mungkar*, pada 11 Februari 2021 para kiai pengasuh pesantren berkumpul di Pesantren Annuqayah daerah Late untuk menanggapi ekspansi tambang fosfat. Pertemuan menyepakati penolakan terhadap penambangan fosfat karena dilihat bahwa *mafsadah*-nya, atau masalah yang akan ditimbulkannya, jauh lebih besar dari manfaatnya, terutama bagaimana ia akan memperparah krisis sosioalam/ sosial-ekologis.

Di titik ini, yurisprudensi Islam yang kami sampaikan dalam bagian teori, yaitu menghindari terjadinya kerusakan (*mafaasid*) dan menciptakan kebaikan (*maslahat*), telah bekerja. Penolakan para kiai yang mengatasnamakan diri sebagai FSH dipertegas dalam pertemuan di Pondok Pesantren As-Sadad Ambunten, Pesantren yang diasuh oleh Kiai kharismatik dan mursyid tarekat Naqsabandi, KH. Thaifur Ali Wafa, pada 31 Maret 2021. Hadir juga dalam pertemuan ini KH. Hafidzi Syarbini (Rois Syuriah PCNU Sumenep), KH. A. Pandji Taufik (Ketua Tanfidziyah PCNU), KHM. Ainul Yaqin, KH. Naqib Hasan (Pondok Pesantren Annuqayah), Hamid Ali Munir (Ketua DPRD), Sekda Kab. Sumenep dan 40 kiai dari berbagai Pesantren di Kabupaten Sumenep.

Pertemuan di Pondok Pesantren As-Sadad Ambunten pada 31 Maret 2021 ini melahirkan 4 poin:

1) menolak segala bentuk aktivitas penambangan di KBBK di Kabupaten Sumenep, karena di samping merupakan kawasan lindung, aktivitas penambangan juga akan mengakibatkan hancurnya karst sebagai tandon air yang akan menyebabkan kekeringan di musim kemarau dan banjir di musim penghujan, mengganggu situs atau tempat-tempat yang dikeramatkan oleh masyarakat, menyebabkan penyusutan lahan pertanian, rusaknya habitat flora-fauna, serta dampak sosial-ekologis lainnya;
2) masyarakat belum siap dan tidak memiliki kemampuan untuk memulihkan kerusakan yang akan timbul akibat penambangan;
3) mengajak kepada warga Sumenep untuk bersama-sama mewariskan kelestarian kepada anak-cucu di masa kini dan akan datang; dan

4) mengajak seluruh warga Sumenep untuk berikhtiar dan mengadakan *istighatsah* di masjid, mushala, atau kegiatan *lailatul ijtima'* agar Sumenep jauh dari aktivitas perusakan dan malapetaka.

FSH kemudian melakukan audiensi dengan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) dan Bupati Sumenep untuk menyampaikan hasil kesepakatan para kiai di Pesantren As-Sadad tersebut. Meski perjuangan para kiai belum sepenuhnya berhasil, tapi gerakan ini merupakan wujud kepedulian dan tindakan *amar ma'ruf nahi mungkar* para kiai terhadap lingkungan yang diyakini akan mengalami kerusakan masif jika tambang fosfat beroperasi. Termasuk ke dalam kerusakan ini adalah ancaman krisis air yang makin parah di Kabupaten Sumenep. Dalam eksplorasi teoritis kami tentang *ukhuwwah kauniyyah*, perjuangan para kiai di Sumenep ini dapat dilihat sebagai aksi perlindungan terhadap lingkungan hidup (*hifzh al biah*).

2. Pluralitas Epistemologi untuk Solidaritas Kosmis

Dalam tulisan ini, kami telah mengeskplorasi *ukhuwwah kauniyyah* yang muncul dari dan beroperasi di lingkup epistemologi pesantren, dan krisis sosioalam di era *Capitalocene* yang muncul dari dan beroperasi di epistemologi sains modern. Eksplorasi ini kami lakukan untuk menjawab panggilan adanya kebutuhan memutakhirkan epistemologi pesantren di satu sisi, dan membawa epistemologi sains modern ke dalam alam pesantren di sisi lain, terutama dalam memahami/menjelaskan krisis lingkungan di era *Capitalocene*.

Eksplorasi teoritis dari dua rumpun epistemologi yang berbeda ini kami pakai untuk menjelaskan krisis air yang terjadi di Kabupaten Sumenep, Pulau Madura, sebagai bagian yang tak terpisahkan dari ekspansi *frontier* kapitalisme, yaitu merangseknya modal ke pedesaan—dalam bentuk-bentuk ekstraksi migas, tambak garam, tambak udang, dan tambang fosfat—dan bagaimana para kiai menanggapinya dalam konteks perjuangan *amar ma'ruf nahi mungkar,* yang kami lihat sebagai *hifzh al-bî`ah* alias aksi perlindungan terhadap lingkungan hidup.

Dalam mengerjakan dialog epistemologi ini, kami berniat mendorong satu cara pandang yang plural. Dalam arti, relasi epistemologi pesantren dengan epistemologi sains modern bukanlah hal yang bersifat "kalau bukan ini maka itu," tapi lebih pada "ini dapat/ bisa dikombinasikan dengan itu." Ketimbang memperpanjang tensi atau polarisasi (epistemologi pesantren vs. epistemologi sains modern, dimana epistemologi sains modern memiliki kecenderungan mendelegitimasi atau mendekonstruksi epistemologi pesantren, dan barangkali sebaliknya), kami memilih menyorot peluang untuk kampanye pluralitas epistemologi.

Ini juga bukan untuk menjustifikasi (bahwa semua hal sudah dijelaskan dalam epistemologi pesantren). Sedangkan yang kami kedepankan adalah material empiris yang dalam kasus Sumenep terlihat dari KBBK sebagai tandon air yang tak dapat dipisahkan dari kehidupan sosial dan spiritual pesantren di atas atau di sekitarnya, yang sedang dirongrong oleh ekspansi *frontier* kapitalisme di era *Capitalocene*.

Di titik ini, kedua epistemologi sepakat bahwa di Sumenep manusia dan non-manusia (dalam konteks ini air), adalah satu dan teranyam dalam relasi yang manunggal/ melarut/ mengesa/ menyatu antara air dan pesantren. Epistemologi pesantren sangat kuat menjelaskan aspek tradisi dan spiritualitas lingkungan; bahwa segala aktivitas baik itu oleh manusia dan non-manusia yang berpilin dalam—dan turut menyusun—apa yang disebut Sumenep, pada dasarnya adalah makhluk yang bertasbih kepada Allah.

Epistemologi sains modern sangat kuat menjelaskan aspek material ekspansi *frontier* kapitalisme di era *Capitalocene*. Keduanya, dalam skema dialog yang kami bangun, saling melengkapi. Kami percaya, cara yang kami tempuh ini adalah salah satu cara untuk menjembatani dialog epistemologi pesantren dengan epistemologi sains modern, sekaligus untuk membangun ruang dimana pluralitas epistemologi mungkin dilakukan.

Konsep spiritualitas alam, ketauhidan ekologis termasuk ibu-bumi tidaklah eksklusif dalam ajaran Islam. Oleh sebab itu, perlu kerjasama antar-iman para pemeluk agama dan keimanan (*faith based community/ organization*). Inisiatif membangun persaudaraan kosmik di bawah platform bersama penyelamatan alam.

Upaya ini seharusnya menggantikan politik identitas, yaitu politik berbasis etnis yang rasis dan politik berbasis agama, yang justru mengoyak-koyak kehidupan berbangsa, bernegara, dan beragama, serta menjadikan agama sebagai momok dan malah melahirkan trauma bagi sebagian orang/generasi. Secara etis atau semestinya—dan demikianlah proses kelahiran serta tujuan penciptaannya—agama menjadi elan vital untuk mendobrak kebekuan peradaban, memperjuangkan keadilan sosial, serta kelestarian alam.

Pemahaman mengenai kemelekatan dan saling terhubungnya manusia-alam menyadarkan kita untuk membangun *ukhuwwah kauniyyah* (solidaritas kosmik) yang melintasi persaudaraan berbasis ras, agama, dan spesies. Solidaritas itu diperlukan dalam mengemansipasi kesalingterhubungan manusia-alam yang menderita, dan penderitaan itu adalah bagian penting dari, atau syarat bagi, ekspansi kapitalisme. Singkatnya, *ukhuwwah kauniyyah* adalah solidaritas kosmik yang bukan saja dalam kerangka *hifzhul bî`ah/ 'alam* (melindungi lingkungan/ alam), namun solidaritas yang diarahkan untuk membangun kala baru sejarah di luar kerangka *Capitalocene*.

الإدارة العالمية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

7

KEADILAN BAGI MINORITAS AGAMA DALAM MASYARAKAT MAYORITAS MUSLIM DI INDONESIA

Listia

A. Pengantar

Masalah keadilan secara umum menjadi batu ujian bagi kematangan hidup bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Tidak ada pihak yang menolak pandangan bahwa nilai ini sebagai prasyarat bagi terwujudnya kedamaian dan tumbuh kembang martabat manusia, yang menandai kematangan peradaban manusia. Namun mewujudkan nilai keadilan tidak pernah menjadi hal mudah, karena perubahan tatanan hidup dan tantangan bersama yang dihadapi; pola hubungan antarpribadi, antarkelompok, persepsi atas diri, dan pihak lain yang tak pernah pasti.

Keadilan selalu bersifat diskursif, namun perkembangan hidup perlu didorong ke arah sana secara bersama-sama. Semua komponen masyarakat mendapat undangan yang sama untuk belajar mewujudkan situasi yang berkeadilan, aspek-aspek kehidupan yang saling terkait satu dengan yang lain, dengan kesadaran relasional-ko-eksistensial. Bahwa seluruh tugas hidup yang menjelaskan eksistensi manusia tidak dapat terealisasi tanpa pengakuan dan kerja bersama semua pihak yang berbeda-beda.

Organisasi dan *jam'iyah* Nahdlatul Ulama sebagai bagian dari masyarakat secara konseptual telah mengusung prinsip *al-I'tidâl*, *tawâzun, tawassuth, tasâmuh*, yang menjadi spirit yang memungkinkan nilai-nilai keadilan menjadi bagian dari makna eksistensinya sebagai organisasi Islam. Dalam konteks Indonesia, realisasi prinsip-prinsip ini mengalami pasang surut seiring dinamika situasi sosial dan ruang lingkup yang disrespons.

Tak dapat dipungkiri bahwa diskursus keadilan selalu melibatkan kelompok lemah dalam konstelasi kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagian besar warga NU adalah kalangan ekonomi menengah ke bawah yang membutuhkan pembelaan oleh pengurus organisasi, agar proses-proses kenegaraan tidak meminggirkan atau makin mengecilkan ruang pengembangan martabat kemanusiaan mereka.

Namun di sisi lain, oleh karena nilai-nilai yang diusung ini pula solidaritas pada siapa pun yang berada pada posisi lemah dalam konstelasi kehidupan bersama akan mudah mendapat perhatian dan dukungan. Dengan prinsip-prinsip yang diusung, NU menempatkan masalah ketidakadilan sebagai musuh bersama. Meski demikian, untuk mengusung nilai-nilai yang menjadi prinsip organisasi dan kehidupan jamiyah ini membutuhkan proses-proses konsolidasi pemahaman keagamaan yang memperkuat gerak bersama menghadapi tantangan ketidakadilan ini.

Istilah "mayoritas dan minoritas agama" mengacu pada pengelompokan sosial berdasarkan narasi dan simbol-simbol identitas yang melekat dalam penghayatan hidup masyarakat, dan mendapatkan bobotnya dalam ruang lingkup peran negara di ruang publik terhadap warga negara, serta dalam hubungan antarwarga. Kategorisasi mayoritas atau minoritas sendiri tidak mengandaikan pengelompokkan yang homogen. Karena dalam kelompok mayoritas maupun minoritas agama sama-sama terdapat irisan berbagai identitas lain, sehingga sangat mungkin ada kepentingan yang beragam dalam masing-masing kelompok kategori.

Meski demikian, secara teknis istilah ini membantu menganalisis, apakah ada pemenuhan hak-hak seluruh warga negara maupun dalam

merealisasikan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, atau dalam perspektif misi Islam mewujudkan rahmat bagi semesta, atau sebaliknya, tidak mengarah pada tujuan tersebut.

Hubungan mayoritas-minoritas agama dalam konteks pemenuhan hak-hak warga negara di Indonesia makin disadari sebagai pekerjaan rumah yang harus diselesaikan bersama, dengan harapan besar pada kelompok mayoritas Muslim Indonesia. Dalam hal keagamaan, banyak kalangan minoritas yang belum diperhatikan suasana ketidakadilan yang mereka hadapi, karena minimnya sudut pandang yang menampung empati pada pengakuan eksistensi, serta kebutuhan keagamaan mereka yang unik.

Masalah ijin pendirian rumah ibadah, pelarangan ibadah, maupun pengakuan atas eksistensi yang di luar cara pandang kaum mayoritas; mengapa mayoritas Muslim Indonesia perlu memberi perhatian lebih atas pekerjaan rumah ini? Tidak lain karena tuntutan etis dan mandat keadaban menurut tuntunan al-Quran; dengan sumberdaya yang besar dalam kehidupan bersama mengandaikan kesanggupan yang lebih besar untuk tidak mendiamkan adanya ketidakadilan.

Tulisan ini hanya akan menguraikan proses-proses upaya menuju pemenuhan keadilan bagi minoritas agama, yang mana peranannya telah dirintis oleh tokoh-tokoh dan NU sebagai organisasi keagamaan. Ruang lingkup yang dibahas lebih banyak pada sosiologis, bukan pembahasan tentang pemikiran keagamaan, atau fikih untuk mayoritas Muslim dalam hubungannya dengan minoritas keagamaan. Dan, semoga tulisan ini menjadi kado 1 abad usia Nahdlatul Ulama dan bermanfaat untuk pembaca.

B. Hubungan Mayoritas dan Minoritas Agama dalam Sejarah "Menjadi" Indonesia

Para pendiri bangsa mayoritas Muslim, dan di antaranya para agamawan dan ulama NU, telah menimbang posisi agama dan kepercayaan dalam kehidupan masyarakat, serta memperhatikan hubungan antaragama dan kepercayaan yang berbeda-beda tersebut,

yang harus dikelola secara bijaksana. Pada pembahasan tentang dasar negara, perbedaan agama tidak dilihat dalam hubungan mayoritas dan minoritas: perbedaan tersebut bukan untuk dipertentangkan, melainkan dicarikan titik temu dengan tetap menerima perbedaan sebagai realitas kemanusiaan.

Rumusan Pancasila sebagai titik temu di antara perbedaan agama dan budaya, menjadi nilai yang sepakati sebagai dasar berdirinya Indonesia merdeka, adalah rumusan baru. Karena sesungguhnya nilai-nilai yang mempertemukan dan telah menjadi *living values* dalam kehidupan masyarakat di Nusantara selama berabad-abad.

Masyarakat Muslim Indonesia juga memiliki warisan kearifan—yang menuntun umat Islam Nusantara dari masa ke masa menjaga keadaban dalam menyikapi perbedaan agama dan kepercayaan—meski dalam alam modern kemudian membutuhkan waktu untuk menerima sepenuhnya. Bung Karno mengakui *living values* ini dengan menyebutnya, "… Pancasila digali…" dari kehidupan bangsa Indonesia—namun tidak sepenuhnya, karena berdialog dengan nilai-nilai yang dianut masyarakat dunia. (bdk. Hefner, 2000 dan Kahin, 2003).

Dalam dokumen sidang-sidang Badan Penyelidikan Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), beberapa tokoh seperti Soekarno, Ki Bagoes Hadikusumo, Muhammad Hatta, dll. menyinggung tentang posisi umat Islam dan cara pandang syariatnya—sebagai kelompok mayoritas dan memiliki peran besar dalam menghadirkan imajinasi negara Indonesia merdeka. Namun penting, bahwa seluruh pasal dalam Undang-undang Dasar 1945 sebagai konstitusi negara Indonesia tidak menyebut soal identitas sosial. Semua kalangan dalam identitas apa pun adalah warga negara.

Ini menunjukkan, sejak awal para Pendiri Bangsa yang di dalamnya ada para ulama, telah melakukan rekontekstualisasi atas pandangan keagamaan, terkait hubungan antaragama dan hubungan agama dan negara modern, yang mana identitas kelompok bukan alasan dalam pelayanan negara, karena seluruhnya didudukkan sebagai warga

negara yang setara (Yapeta, 1995).

Berkaitan dengan persoalan mayoritas dan minoritas, yang disumbangkan Pancasila salah satunya tentang prinsip yang diturunkan dari religiusitas dalam artikulasi Ketuhanan Yang Maha Esa, yaitu prinsip kemanusiaan. Pada prinsip kemanusiaan ini terkandung makna yang melampaui kategorisasi manusia dalam identitas sosial. Keragaman identitas diakui sebagai bagian dari kemanusiaan yang memiliki martabat sama.

Dalam prinsip ini terdapat muatan "di balik semua yang tampak berbeda-beda, terdapat segi yang sama dalam kemanusiaan." Inilah kearifan warisan leluhur yang rumusannya dalam '*Bhinneka Tunggal Ika*' telah menjadi nilai yang hidup sejak jaman Hindu-Buddha. Kearifan yang lahir dari kesadaran bahwa keragaman sebagai bagian dari kemanusiaan, dan menghargainya sebagai ekspresi keberadaban. Beragam identitas telah dirangkum dalam terma "peri kemanusiaan" yang selanjutnya dalam konstitusi bertransformasi menjadi warga negara.

Dibanding dengan persoalan identitas, para Pendiri Bangsa lebih memberi perhatian pada makna negara bagi warganya yang termanifestasi dalam berbagai pelayanan. Hal ini berkebalikan dengan kebijakan pemerintah kolonial yang menggunakan politik identitas agama sebagai salah satu kebijakan terpenting. Misalnya, dengan cara memberi ruang sangat luas bagi Islam sebagai agama ritual, namun sangat mengontrol Islam sebagai agama berwawasan politik. Kecuali tentang ibadah haji yang sangat dipersulit, hingga Snouck Horgronge ditugaskan khusus meneliti hal ini, terkait gerakan pan islamisme yang kala itu memanfaatkan identitas keislaman sebagai pemicu semangat perlawanan terhadap kolonialisme yang menguasai sebagian besar masyarakat Muslim dunia (Dhakidae, 2000).

Memasuki masa merdeka, tantangan mewujudkan kehidupan sosial yang menerapkan nilai-nilai Pancasila makin nyata, khususnya dalam pelayanan keagamaan terhadap warga negara mayoritas dan minoritas agama. Pelayanan terhadap kelompok Muslim tampak

sangat menonjol, bukan hanya karena jumlah, melainkan kekhasan dalam ibadah, misalnya, pelayanan haji—sebagai salah satu rukun Islam bagi umat yang mampu, yang dilakukan di luar negeri, sehingga melibatkan hubungan luar negeri untuk perlindungan warga negara dalam jumlah yang sangat banyak. Jika tidak mendapatkan pelayanan sebagaimana yang dibutuhkan, dapat menyurutkan kedaulatan bangsa bagi warga negara yang bersangkutan.

Kebutuhan pelayanan lain yang melibatkan struktur pemerintahan adalah hukum keluarga yang telah membudaya selama berabad-abad, yang tidak terlayani dalam sistem peradilan umum. Atas dasar kebutuhan inilah, Departemen Agama dihadirkan untuk melayani kebutuhan warga negara.

Dalam nalar pelayanan warga negara tersebut di atas, kehadiran Departemen Agama dinilai adalah wajar, tidak demikian bagi kalangan yang memandangnya dengan perspektif identitas; Departemen Agama dianggap semacam "hadiah" atas kesediaan para pendiri bangsa dari kalangan ulama menerima Pancasila sebagai Dasar Negara. Pada praktiknya, untuk membulatkan kesepakatan tentang dasar negara membutuhkan proses mendialogkan dengan tantangan kehidupan nyata.

Dalam perspektif identitas, dari kalangan non-Muslim pun demikian, ada yang memandang keberadaan Departemen Agama yang lebih banyak untuk melayani umat Islam sebagai awal ketidakadilan, sehingga sempat ada ungkapan-ungkapan perlunya pembubaran Departemen Agama.

Hal ini menjadi catatan bahwa suatu kesepakatan membutuhkan saling memahami aspek-aspek perbedaan yang membuat masing-masing umat beragama unik satu dengan yang lain. Dalam perkembangannya, Departemen Agama juga memberikan pelayanan keagamaan pada semua pemeluk agama yang dicatat dalam administrasi negara, khususnya dalam hal penyiaran atau menyuluh agama dan pendidikan.

Undang-undang Dasar 1945 pasal 29 ayat (2) menegaskan jaminan pemenuhan hak menjalankan agama dan kepercayaan bagi

semua warga negara. Pada masa awal, bias mayoritas muncul dalam menentukan agama yang masuk dalam administrasi negara dan mendapatkan pelayanan. Negara terlambat memberikan pengakuan terhadap agama-agama minoritas, termasuk agama-agama yang pernah menjadi kelompok mayoritas di Indonesia, yaitu agama Hindu dan Buddha.

Penggunaan kriteria untuk menentukan sebuah kepercayaan disebut agama atau tidak, yang mengacu pada cara berpikir ala agama Islam, Kristiani, dan Yahudi—adanya konsep ketuhanan yang terumuskan dengan jelas, bahkan personal, memiliki kitab suci, memiliki kepercayaan tentang adanya nabi yang menerima wahyu dari Tuhan yang transenden. Penggunaan kriteria yang bias mayoritas ini menyebabkan agama-agama yang memiliki rumusan tentang Tuhan yang tidak personal atau—bahkan justru karena menyadari keterbatasan pemikiran—memutuskan tidak merumuskan konsep ketuhanan, dan dianggap tidak memenuhi kriteria sehingga tereliminir dari sebutan agama.

Departemen Agama Republik Indonesia baru membentuk Bagian Urusan Hindu Bali pada 1 Januari 1958 (Kutanegara, dalam Suhadi ed., 2008: 141) dan Direktorat Urusan Agama Buddha Kementerian Agama RI baru dibentuk pada tahun 1980. Agama Konghucu yang dianut oleh etnis Tionghoa baru menerima pengakuan negara tahun 2000 pada masa pemerintahan KH. Abdurrahman Wahid.

Penerimaan ini diresmikan melalui Keputusan Presiden nomor 06 tahun 2000. Keputusan Presiden ini otomatis menghapuskan kebijakan sebelumnya pada masa Orde Baru, yaitu Instruksi Presiden Nomor 14 tahun 1967 dan Surat Edaran Menteri Dalam Negeri nomor 477/74054/BA.01.2/4683/95 tahun 1978 tentang Pembatasan Kegiatan Agama, Kepercayaan dan Adat istiadat Cina.

Kebijakan Pemerintah Orde Baru tersebut sejak awal sudah bertentangan dengan Undang-undang no. 1/ PNPS/1965 (Selaras dengan UU nomor 5 tahun 1969) yang di dalam bagian penjelasan pasal 1 menyatakan "Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia

ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu"… (Setiawan, dalam Suhadi, ed.,2008: 215). Perspektif mayoritas yang dominan yang digunakan oleh pemerintah telah menghambat pengakuan tentang agama-agama minoritas di Indonesia.

Pada masa pemerintahan Suharto ini, perbedaan agama dan perbedaan sosial dalam arti luas dalam lingkup suku, agama, ras, dan antargolongan dianggap sebagai sumber perpecahan. Sehingga senantiasa diawasi agar menurut rezim ini tidak menimbulkan konflik sosial. Pada masa ini, agama yang diakui hanya lima yaitu Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, dan Buddha.

Penganut agama-agama lain didorong untuk memilih di antara lima agama yang dianggap sah oleh pemerintah Orde Baru. Agama dijadikan sarana untuk mengontrol pengaruh komunis melalui pewajiban mengikuti Pendidikan agama resmi bagi semua siswa yang akan bersekolah (Listia, Arham, Gogali, 2007). Hal ini tertuang dalam TAP MPRS nomor XXVII/MPRS/1966 tahun 1966 tentang Agama, Pendidikan, dan Kebudayaan.

Cara pandang tentang perbedaan yang ditanamkan dengan sangat serius pada masa Orde Baru berdampak kuat hingga 20 tahun setelah Reformasi 98. Minimnya pengertian tentang kelompok yang berbeda memudahkan muncul rasa saling curiga dan pemberian cap-cap buruk pada pihak lain.

Dalam kondisi sosial semacam identitas sosial sering dipermainkan oleh kelompok yang memiliki kuasa untuk kepentingan kelompok. Daniel Dhakdae menyebutkan, hubungan agama negara yang melibatkan kelompok penganut agama mayoritas dan minoritas telah membentuk pola-pola hubungan saat ini telah terbentuk sejak masa penjajahan Belanda di Nusantara. Dalam hal ini, menurut Dakhidae, Pemerintah Soeharto sangat mengikuti kebijakan terkait agama masa kolonial (2000).

Dampak politik SARA telah menurunkan kepekaan dan kemauan untuk memahami dan berkomunikasi antarkelompok. Akibat selanjutnya, pra sangka semakin berkembang, dan tanpa disadari sikap

diskriminatif dan intoleran sebagai bentukan sosial. Nathanael Gratias Sumaktoyo (*The Conversation*, 2014), dalam riset tentang diskriminasi di 188 negara antara tahun 1990 hingga 2014, Indonesia adalah negara yang paling banyak terjadi praktik diskriminasi terhadap minoritas agama dibanding negara-negara Muslim lainnya. Tiga jenis perilaku diskriminasi di Indonesia, yaitu diskriminasi langsung oleh aparat negara, legislasi yang berdampak munculnya praktik diskriminasi, dan intoleransi oleh masyarakat.

Kelompok-kelompok minoritas keagamaan sering disalahpahami tanpa mendapat kesempatan untuk melakukan klarifikasi, namun sudah ada tindakan yang mendiskriminasi. Misalnya, terhadap umat Kristiani, anggota gereja-gereja yang membutuhkan tempat ibadah atau melakukan kegiatan sosial mendapat prasangka akan melakukan kristenisasi, sehingga kegiatan dibubarkan atau dihambat dengan berbagai cara.

Demikian halnya dengan kelompok Syiah dan Ahmadiyah, yang karena perbedaan penafsiran atau tidak persis sama dalam menyikapi sumber-sumber ajaran, kemudian mendapat cap sesat dan selalu dicurigai. Umumnya warga negara dengan latar belakang keagamaan ini tidak mendapatkan ruang mengekspresikan keyakinan. Bahkan ada di antara mereka terhalangi dalam mendapatkan pekerjaan dan tempat tinggal, meski memiliki keimanan yang sama terhadap al-Quran dan Nabi Muhammad Saw. sebagai pembawa risalah.

Demikian pula dengan Penghayat Kepercayaan yang jumlahnya sangat banyak di berbagai wilayah Indonesia. Situs Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat menyebutkan, ada 187 kelompok masyarakat Penghayat Kepercayaan di Indonesia. Berdasarkan data tahun 2017, jumlah penghayat Kepercayaan tersebar di 13 wilayah provinsi di Indonesia; 12 di Sumatera Utara, 1 di Riau, 5 di Lampung, 1 Banten, 14 di DKI, 7 Jawa Barat, 53 di Jawa Tengah, 25 di Yogyakarta, 50 di Jawa Timur, 8 di Bali, 2 di Nusa Tenggara Barat, 5 di Nusa Tenggara Timur dan 4 di Sulawesi Utara.

Pada masa Orde Baru, para Penghayat Kepercayaan didorong untuk memilih salah satu agama di antara 5 agama resmi saat itu. Karena menurut rezim Orde Baru saat itu, bahwa Kepercayaan bukan agama melainkan produk budaya manusia, dan apabila tidak menganut salah satu agama resmi akan dianggap bagian dari komunis. Setelah Reformasi, dengan adanya pengesahan Undang-undang nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, tekanan bagi para Penghayat Kepercayaan mengendur meski belum ada pengakuan.

Dalam hal ini, para Penghayat Kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa mengajukan uji materi terhadap Undang-undang nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan pasal 61 ayat (1) dan (2) serta pasal 64 ayat (1) dan (5) juncto Undang-undang nomor 2013 tentang Undang-undang Administrasi Kependudukan, terkait aturan pengosongan agama pada Kartu Keluarga dan Kartu Tanda Penduduk.

Dalam putusannya, menurut Hakim Konstitusi, untuk menjamin hak konstitusional para pemohon, kata "agama" dalam pasal 61 ayat (1) dan pasal 64 ayat (1) Undang-undang Adminduk harus mencakup penganut Penghayat Kepercayaan yang jumlahnya sangat besar di Indonesia. Hal ini diperlukan untuk mewujudkan tertib administrasi bagi seluruh warga negara. Meski demikian, dalam RUU tentang Sistem Pendidikan Nasional masih ada elemen bangsa yang berupaya agar Penghayat Kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa tidak lagi diposisikan sebagaimana agama, berbeda dari keputusan Mahkamah Konstitusi.

Ada pula kelompok minoritas yang bukan berbasis agama, namun mendapatkan tekanan, bahkan kekerasan ketika bersinggungan dengan praktik keagamaan, yaitu kelompok waria. Mereka rindu menjalankan ibadah, namun ketentuan peribadatan hanya mengatur untuk dua jenis kelamin.

Dalam berbagai segi kehidupan bersama, tampak masih banyak upaya untuk menjadikan paham keagamaan mayoritas yang eksklusif didorong untuk dijadikan kebijakan guna menata seluruh kelompok yang berbeda-beda. Misalnya, dalam soal makanan, pakaian, termasuk

memandang ruang udara yang seolah hanya menjadi milik satu kelompok agama. Maka dari itu, kesetaraan warga negara mayoritas dan minoritas dalam mendapatkan pelayanan keagamaan sebagai prasyarat bagi keadilan dan perdamaian seluruh warga negara perlu diupayakan.

Nahdlatul Ulama sebagai organisasi keagamaan Islam terbesar, prinsip-prinsip yang diusung yang selaras dengan kesepakatan Pancasila sebagai dasar negara, perlu melakukan konsolidasi pelaksanaan prinsip-prinsip dengan mengembangkan paham keagamaan yang konsisten melalui rekontekstualisasi ajaran dan pengajaran bagi masyarakat, khususnya generasi muda, yang mendorong pemenuhan keadilan bagi kelompok minoritas. Dengan kompetensi keilmuan agama yang dikuasai oleh banyak kalangan NU, penggunaan bahasa agama diharapkan dapat mencegah pertentangan internal umat Islam.

Adapun untuk mengecek kesetaraan pelayanan ini dapat diperiksa minimal dalam tiga hal, yang mana pemenuhannya memberikan keadilan bagi warga negara minoritas. Tiga hal tersebut adalah; 1) kesetaraan dalam menikmati hak-hak warga negara menurut konstitusi dengan mempertimbangkan kebutuhan khas masing-masing kelompok; 2) partisipasi optimal dalam merumuskan kebijakan dan tata kelola kehidupan bersama, dan; 3) pemerataan mendapatkan akses bagi tumbuh kembang secara optimal sesuai kebutuhan masing-masing warga negara sebagai manusia dalam berbagai dimensinya.

C. Inkubasi Wacana Keadilan bagi Minoritas Agama di Kalangan Nahdlatul Ulama

Sebelum mencermati riwayat organisasi dan *jam'iyah* NU, menyadari sebagai kelompok mayoritas, dan menyikapi situasi sosial yang beragam dan terkait masalah keadilan bagi minoritas agama, ada baiknya mengingat bahwa pembahasan ini terkait etika publik atau akhlak sosial. Pada ruang lingkup ini terdapat asumsi bahwa pada kelompok mayoritas terdapat pengandaian kesanggupan lebih karena jumlah maupun sumberdaya sosial budaya yang dimiliki.

Dalam perspektif ini, pihak yang kesanggupannya lebih besar memiliki tanggung jawab lebih besar, (seyogyanya) mampu berkontribusi menciptakan tatanan yang memastikan kelompok kecil mendapat hak-hak yang setara sebagai warga negara.

Lahirnya kesadaran etik membutuhkan kematangan dalam mengelola berbagai kepentingan kelompok. Dalam konteks mayoritas Muslim di Indonesia, masih ada (kendala) belum seutuhnya mampu menerima kelompok yang berbeda sebagai sesama yang setara sebagai warga negara. Hal ini bukan karena pengalaman langsung mereka, melainkan oleh internalisasi pemahaman tentang hubungan antaragama yang menyertakan ingatan peristiwa-peristiwa buruk masa lalu.

Internalisasi pemahaman ini biasanya tanpa disertai penjelasan tentang konteks peristiwa dan situasi saat ini yang telah berubah. Internalisasi paham keagamaan yang dikonstruksi pada masa lalu, tanpa penjelasan konteks ini menghasilkan sikap keagamaan yang menjadikan minoritas khususnya non-Muslim sebagai warga kelas dua; sebagaimana dirumuskan dalam kitab-kitab fikih klasik dari 4 mazhab fikih, yang semuanya menggambarkan pola hubungan permusuhan kala paham keagamaan tersebut dirumuskan (Tsaquf, 2022).

Paham keagamaan tentang tatanan kehidupan sosial-politik yang dirumuskan dalam konteks kehidupan masa lalu yang masih digunakan untuk menyikapi situasi saat ini menggambarkan keterputusan kesadaran sejarah. Bahwa sebuah paham keagamaan memiliki konteks sosial politik dan budaya tertentu, yang berbeda konteks dari masa ke masa dalam hubungan Muslim dan non-Muslim.

Ketika paham berbeda konteks namun dipaksakan untuk digunakan akan menghasilkan pembelahan solidaritas manusia berdasarkan agama. Namun mengapa paham seperti ini terus-menerus direproduksi dalam berbagai pranata sosial dalam masyarakat mayoritas Muslim? Mengapa tujuan agama sebagai rahmat yang tidak sejalan dengan cara menghadirkan agama itu sendiri berlangsung hingga kurun waktu yang sangat lama?

Ketika bangsa-bangsa dengan mayoritas penduduk Muslim berada dalam kendali penguasa kolonial, paham keagamaan yang membelah kemanusiaan tersebut masih dapat dipahami fungsinya sebagai suluh perlawanan menentang kezaliman pemerintah kolonial.

Akan tetapi, ketika masa kolonisasi berakhir dan Perserikatan Bangsa-bangsa dihadirkan untuk menjaga martabat manusia dari peperangan dan segala hal yang menghalangi pemenuhan hak asasi manusia, maka cara pandang baru yang lebih mengutamakan solidaritas kemanusiaan itu, agar upaya-upaya menegakkan keadilan, perdamaian, dan kesejahteraan, dilakukan dengan cara yang inkonsistensi dengan misi agama sebagai rahmat bagi semesta.

Ketika masa kini paham keagamaan yang membelah manusia berdasarkan identitas agama, atau melanggengkan rasa permusuhan, dan kemudian digunakan oleh gerakan politik, Bassam Tibi (2012) menandainya sebagai Islamisme, atau gerakan politik menggunakan bahasa-bahasa agama Islam yang berbeda dari agama Islam itu sendiri dalam substansi dan tujuannya.

Dalam hal ini, Nabi Muhammad Saw. telah memberikan teladan bagaimana menempatkan minoritas agama sebagai sesama warga dan sesama saudara dalam kemanusiaan, ketika menjadi minoritas di awal masa pewahyuan di Mekah, dan ketika menjadi kelompok mayoritas yang dominan di Madinah (Ghazali, 2012).

Begitu pula Piagam Madinah menjadi dokumentasi utama bagi umat Islam, sekaligus menjadi dasar argumentasi bagi umat saat ini tentang kepemimpinan Nabi Muhammad; bagaimana membuat kesepakatan antarwarga yang majemuk guna mengatur pelaksanaan hak dan tanggung jawab secara setara antara Muslim dan non-Muslim (Qodir, 2022).

Pada dua kondisi di Mekah dan Madinah di atas, terdapat teladan yang menjelaskan bahwa bukan karena jumlah penganut dan dalam posisi Muslim yang lemah atau kuat, melainkan nilai persaudaraan keadilan bagi semua warga merupakan bagian dari realisasi misi Islam sebagai rahmat bagi semesta.

Pada masa kini teladan Rasulullah ini seperti jarang dihadirkan sebagai bagian dari materi pendidikan agama dalam masyarakat Muslim. Umat Islam cenderung tenggelam oleh kuatnya paham keagamaan yang bernuansa politik yang dikembangkan sekian abad setelah masa kehidupan Nabi Muhammad dan Khulafa ar-Rasyidun.

Dalam sejarah NU dan Indonesia, kehadiran KH. Wahid Hasyim dalam rapat-rapat Badan Penyelidikan Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) hingga badan ini bertransformasi menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) adalah sebuah pernyataan simbolik dari penerimaan tokoh sentral Nahdlatul Ulama atas berdirinya negara bangsa yang menjadikan Pancasila sebagai *mu'âhadah wathaniyah,* kesepakatan dalam berbangsa dan bernegara.

Di tengah ketegangan pembahasan setelah panitia sembilan menghasilkan rancangan yang di dalamnya terdapat 7 kata yang diperdebatkan, yaitu "menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya," justru KH. Wahid Hasyim menjadi salah satu yang menyetujui penghapusan 7 kata tersebut. Sikap ini mengandaikan adanya argumentasi keagamaan tertentu, mengingat para kiai NU dalam mengemban otoritas keagamaannya selalu memiliki sikap ilmiah, yaitu mempertimbangkan dan memperhatikan kaidah-kaidah keilmuan dalam setiap mengambil keputusan.

Sikap KH. Wahid Hasyim tentang Pancasila barangkali belum dapat mewakili kalangan NU secara umum, mengingat adanya keragaman pendapat para ulama—yang menjadi konsekuensi dari disiplin keilmuan yang dijaga yang dengan sendirinya membuka berbagai kemungkinan perbedaan pendapat. Namun demikian tetap dapat dicermati adanya benang merah yang terus berkesinambungan.

Pada tahun 1954, melalui konferensi Alim Ulama Nasional yang diselenggarakan di Cipanas pada 2-7 Maret 1954, NU menyematkan gelar kehormatan pada Presiden Soekarno sebagai *wali al-amr al-dharuri bi al-syaukah*. Penyebut pemimpin dengan embel-embel '*dharurat'* ini, mengundang penafsiran yang beragam. Misalnya, gelar ini menunjukkan warga NU masih menyimpan keraguan atas

negara yang tidak berdasar syariat Islam, atau kebersamaan NU hanya sementara sampai memungkinkan terealisasi syariat Islam sebagai dasar negara.

Prasangka ini dibantah oleh Kiai Wahab Chabullah yang memberikan penjelasan atas isitlah dalam gelar tersebut. Dalam penjelasannya, Kiai Wahab membandingkan dengan imam yang dinilai sah menurut fikih atau yang disebut sebagai *Imâm al-A'zham* yang disepakati oleh dunia Islam yang hanya satu dan yang memiliki penguasaan ilmu agama setara mujtahid mutlak. Karena syarat terwujudnya *Imâm A'zham* sulit dipenuhi maka menurut fikih, semua negara Islam harus memiliki imam di negara masing-masing yang semua imam ini disebut imam darurat (Wahab, 2010). Penjelasan ini memastikan bahwa gelar yang diberikan NU tidak mengandung keraguan atas kesepakatan dalam Pancasila.

Pada akhirnya, Pancasila diterima secara resmi sebagai asas berorganisasi dan ditetapkan dalam Musyawarah Nasional Alim Ulma di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Asembagus Situbondo pada 16 Rabiul Awal 1404 H atau 21 Desember 1983. Penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi ini kemudian disahkan dalam Muktamar ke-27 pada tahun 1984. (Materi-materi Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama 2021, hlm. 27).

KH. Abdul Muchith Muzadi menjelaskan, setidaknya ada tiga alasan Pancasila dapat diterima oleh NU sebagai asas tunggal. Pertama, sejak berdirinya NU belum pernah mencantumkan asas, melainkan langsung pada tujuan organisasi. Kedua, Islam adalah agama Allah, bukan ideologi sebagai ciptaan manusia, keduanya tidak saling menggantikan. Ketiga, menurut NU asas organisasi dapat berupa salah satu dari nilai-nilai. Nilai-nilai hal ini tertulis dalam bukunya yang berjudul NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran: Refleksi 65 Tahun Ikut NU (2006).

Perkembangan dari pemantapan penerimaan Pancasila dengan nalar keagamaan di atas, pada Muktamar ke-29 tahun 1994 di Cipasung, Nahdlatul Ulama merumuskan pentingnya "Trilogi Ukhuwah," yaitu

ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah dan *ukhuwah insaniyah* dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Orientasi ukhuwah ini secara gamblang digariskan dalam Anggaran Rumah Tangga NU (ART NU), tepatnya Pasal 16 Bab VIII Kewajiban dan Hak Anggota, berbunyi: "Anggota biasa berkewajiban:… pada pasal c. menyebutkan 'Memupuk dan memelihara *ukhuwah islamiyah, ukhuwah wathaniyah dan ukhuwah basyariyah.*"

Demikian pula penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi bermakna dalam kehidupannya, NU menjadikan kehidupan bangsa dan negara dengan segala kemajemukan agama dan kepercayaan masyarakatnya akan selalu menjadi pertimbangan dalam semua kebijakan dan aktivitas organisasi.

Di antara perhatian yang diberikan, misalnya, ketika hubungan umat Islam sebagai mayoritas dengan kelompok minoritas agama tidak seimbang, maka prinsip-prinsip Ahlus Sunah wal Jamaah an-Nahdliyah harus dijabarkan dalam rangka mengatasi ketidakseimbangan tersebut, sehingga dapat mewujudkan keadilan bagi kelompok minoritas agama.

Munas Alim Ulama 2019 di Banjar Patroman, Jawa Barat, *Jam'iyah* Nahdlatul Ulama mematangkan wacana mewujudkan keadilan bagi kelompok minoritas agama, yang dimulai dengan mempertimbangkan kondisi kenegaraan saat ini yang tidak lagi berbentuk kekhalifahan yang mengacu pada hukum Islam.

Bentuk negara saat ini adalah negara yang dibangun atas dasar kesepakatan, sehingga konsekuensi logisnya status non-Muslim harus berubah. Tidak lagi mengacu pada konsepsi sejarah pemikiran hukum fikih yang memosisikan mereka sebagai warga negara kelas dua. Munas NU menyebutkan, bahwa non-Muslim di Indonesia tidak bisa dimasukkan ke dalam salah satu dari empat kategori kafir; *Dzimmi*, *Musta'man*, *Mu'âhad*, dan *Harbi*, sebagaimana dikenal dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i. Munas lebih memilih penyebutan *muwathinun* atau warga negara yang memiliki hak dan kewajiban yang setara dengan warga negara lain (Hasil-hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU 2019, hlm. 54-55).

Selanjutnya, wacana keadilan bagi kelompok minoritas mengalami perkembangan pesat dalam kehidupan organisasi maupun jamaah NU dalam berbagai lapisan. Hal ini diinkubasi oleh beberapa faktor yang bersumber dari tokoh-tokoh kunci.

D. Konsolidasi Pemahaman Keagamaan

Wacana mewujudkan keadilan bagi minoritas agama dalam masyarakat mayoritas Muslim perkembangan dari persoalan keadilan yang dirasakah warga NU sendiri. Penerimaan NU atas Pancasila sebagai asas organisasi, telah melewati banyak perbincangan tentang bagaimana pandangan keagamaan menanggapi masalah-masalah dalam kehidupan konkret.

Meski dalam kalangan terbatas, warga NU mulai dikenalkan dengan hasil-hasil halaqoh atau diskusi-diskusi di lingkungan akademisi, yang membicarakan bagaimana ketentuan fikih menanggapi persoalan ketidakadilan ekonomi yang dirasakan oleh umat. Tahun 1991 KH. Masdar Farid Masudi mengagas pembaharuan pemahaman tentang zakat, agar zakat bermakna juga sebagai pajak. Sebagaimana dipahami semua warga negara diwajibkan membayar pajak, namun pengelolaan pajak saat itu sangat tidak menyentuh kepentingan rakyat banyak.

Sementara pada saat yang sama umat Islam juga membayar zakat. Dengan pemahaman baru ini umat Islam tidak perlu mengeluarkan pajak, cukup dengan zakat bermakna dari sisi agama dan lebih jelas pemanfaatannya. Meski hal ini sangat sulit direalisasikan dalam konteks politik saat itu, namun sebagai upaya kontekstualisasi telah menghidupkan diskursus yang berpengaruh memberi guncangan pada keberagamaan yang *mandeg* pada suatu hasil pemikiran masa lalu saja.

Masih di awal tahun 1990-an, dinamisasi wacana keagamaan diletupkan oleh KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfudz. KH. Ali Yafie membuka pembahasan tentang tajdid dalam pemahaman, penafsiran, dan penerapan norma keagamaan yang merespons persoalan-persoalan konkret yang dihadapi umat dalam berbagai segi kehidupan. Hal ini agar agama dapat menjawab persoalan yang dihadapi umat saat ini (Ali Yafie, 1995).

Demikian halnya dengan KH. Sahal Mahfudz mendorong pengembangan metodologi pemikiran keagamaan maupun aplikasinya bagi kemaslahatan umat, dengan mengacu pada *al-dharûrat al-khams*. Artinya, maksud dan tujuan diberlakukannya syariat, yaitu *hifzh al-dîn*, *hifzh al-nafs, hifzh al-nasl, hifzh al-aql, hifzh al-mâl*. (Mahfudz, 1994). Terkait dengan hal ini, KH. Ali Yafie telah mendahului jamannya dengan *hifzh al-bi'ah*.

Semangat kontekstualisasi pandangan keagamaan dalam NU dilakukan dengan disiplin keilmuan. Pola komunikasi yang ilmiah dan runut dengan sangat menghormati konsensus yang terjadi dalam musyawarah. Sikap hati-hati ini adakalanya dipahami sebagai konservatif oleh kalangan luar NU, dan ketika ada bagian dari NU yang menunjukkan sikap progresif dinilai liberal. Meski sesungguhnya sikap tersebut memiliki dasar metodologi yang sama yang digunakan oleh para ulama NU dalam musyawarah-musyawarah keagamaannya.

Dengan menghidupi tradisi keilmuan dalam pemutusan pandangan dan sikap keagamaan ini, menjadi tanda bahwa selalu ada ruang berpikir (kritis) dan kemungkinan bagi keterbukaan pada pembaharuan pandangan keagamaan terhadap kelompok minoritas. Indikasi yang mudah ditemui, misalnya, banyak kiai tidak membahas dengan serius tema-tema siyasah dalam kitab fikih, karena pertimbangan konteks Indonesia para santri menjadikan sikap dan pandangan para kiai sebagai pedoman.

Sikap tokoh KH. Wahid Hasyim (dan tokoh ulama lain) dalam memutuskan Pancasila sebagai dasar negara, bahkan turut menghapus 7 kata tentang penerapan syariah bagi pemeluknya, dan KH Abdurrahman Wahid dalam praksis pembelaan pada kaum minoritas, bila diungkap semuanya tentu berdasar pada metodologi keilmuan; meski perbincangan tentang metodologi ini baru mengemuka dan diusung kemudian oleh generasi berikutnya.

E. Gus Dur: Bapak Kaum Minoritas di Indonesia

Di antara peran besar yang dibawakan oleh KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur menjadikan NU sebagai organisasi yang dihormati dan organisasi Muslim terbesar yang mengusung gagasan dan praktik keagamaan moderat. Pembaharuan yang dilakukan oleh Gus Dur adalah melalui tindakan langsung. Misalnya, ketika belum banyak pimpinan agama Islam yang menjalin hubungan personal, Gus Dur sudah bersahabat dengan banyak tokoh dari berbagai latar belakang agama.

Lebih jauh, beliau juga menjadi salah satu tokoh di NGO yang didirikan tahun 1995, yang berkonsentrasi pada masalah hubungan agama dan negara, melalui berbagai kegiatan dialog antaragama, yaitu Institute DIAN/ Interfidei di Yogyakarta. Semangat Gus Dur di Yogyakarta diteruskan oleh Lembaga Kajian Pemikiran Islam dan Sosial (LKis) Yogyakarta yang menyelenggarakan kursus-kursus pendek yang diikuti oleh banyak mahasiswa. Di antara tema yang dikaji adalah tentang dialog antaragama.

Pembelaan Gus Dur terhadap etnis Tionghoa dilakukan dalam banyak sisi kehidupan; agama, sosial, budaya maupun politik. Puncaknya, saat menjabat presiden mengembalikan pengakuan atas agama Konghucu, sehingga umatnya secara administratif resmi dilayani urusan keagamaannya oleh negara.

Apa yang dilakukan Gus Dur tidak hanya menghilangkan diskriminasi terhadap etnis Tionghoa, namun membuka kesadaran yang lebih luas tentang sejarah masyarakat Nusantara yang pada dasarnya secara genetik multiras—dan oleh karena itu multikultural yang terintegrasi. Kesadaran ini membuka pengertian-pengertian baru tentang bangsa Nusantara, sejarah, dan budayanya, serta menyegarkan ingatan tentang akar kemajemukan bangsa.

Paska Reformasi 98, merebak fenomena penggunaan identitas agama sebagai sarana menunjukkan hubungan 'sok' kuasa atas kelompok minoritas oleh sekelompok masyarakat yang mengatasnamakan umat Islam. Hal ini menimbulkan suasana mudah khawatir bagi kelompok minoritas, ketika 'salah bertindak' yang menyerempet persoalan

keislaman. Sehingga dapat dikategorikan sebagai pelecehan terhadap agama yang memiliki konsekuensi hukuman pidana.

Sering terjadi pula, bahwa 'kesalahan' tersebut dijadikan bahan agitasi agar umat Islam menunjukkan kemarahannya (dominasinya) dengan berbagai ungkapan 'membela Islam'. Cara pikir dan tindakan seperti ini sempat terlembaga dalam Front Pembela Islam, organisasi kemasyarakatan yang saat ini dibekukan oleh pemerintah akibat tindakan-tindakan intimidatif, kekerasan, dan memaksakan kehendak.

Dalam pengamatan saya, di antara sikap Gus Dur yang terkenang oleh banyak kalangan muncul dalam ungkapan yang sekilas sederhana, namun mendalam; "Tuhan tak perlu dibela". Ungkapan ini merupakan pernyataan ringkas tapi cerdas dalam pembacaan nalar para pemain yang memanfaatkan identitas agama bagi kepentingan kuasa tersebut. Yaitu penalaran bahwa menjaga "kebesaran-keagungan kesucian Tuhan" yang meliputi semua hal menjadi kewajiban semua Muslim. Untuk kemudian menjaga dan membelanya dari semua hal yang—dalam nalar ini pasti—dilakukan oleh kalangan non Muslim, yang tidak dapat menghargai segala yang ada pada agama Islam.

Sebuah penalaran yang menyamakan Tuhan dengan makhluk yang masih membutuhkan pembelaan. Kalimat yang ringkas ini menjadi edukasi yang tidak bertele-tele bahwa bukanlah Tuhan bila masih butuh dibela, bahkan rahmat Tuhan lebih luas dari kemarahan-Nya. Ini menjadi edukasi Gus Dur yang sangat fundamental karena bisa saja nalar kuasa yang mengatasnamakan Islam, bila tidak dipatahkan dengan nalar fundamental Islam yaitu tauhid, akan merasuk menjadi cara pikir banyak umat Islam yang mengorbankan kaum minoritas.

Gus Dur menyikapi paham keagamaan takfiri yang berkembang bersamaan dengan demam kuasa yang memanfaatkan identitas agama untuk kuasa tadi. Paham yang mudah menuduh pihak yang berbeda dengan cap tersebut seolah membolehkan obyek tertuduh diperlakukan semena-mena. Sikap demikian telah mencabik-cabik masyarakat di beberapa negara Muslim, dan yang menjadi ancaman bukan hanya bagi kelompok minoritas, namun bagi sebuah bangsa secara umum.

Untuk jamaah NU yang luas Gus Dur mengedukasi umat dengan cara sebagaimana dilakukan para kiai di kampung-kampung, yaitu dengan *syi'iran*. Gus Dur mempopulerkan sebentuk *syi'ir* yang dikenal dengan S*yi'ir tanpa waton* (syair tidak asal-asalan) karya KH. Muhammad Nizam as-Sofa atau Gus Nizam, pengasuh pondok pesantren Ahlus Shofa wal wafa dari Sidoarjo. Syi'ir ini kemudian dikenal dengan shalawat Gus Dur.

Syi'ir tanpa waton ini mengajak umat untuk introspeksi, mendorong terus belajar, bersyukur, dan menjaga kerukunan. Syi'ir sangat menyentuh suasana batin umat, termasuk saat menghadapi merebaknya paham takfiri:

> *"Duh para kanca, pria wanita, aja mung ngaji syare'at bloko, gur pinter dongen nulis lan maca, tembe burine bakal sengsara. Akeh kang apal Quran hadise, seneng ngafirke marang liyane, kafire dhewe gak digateake, yen isih kotor ati akale... (wahai para sahabat, pria dan wanita, janganlah hanya mengkaji syariat semata, pandai berkata-kata, menulis dan membaca, setelah itu sengsara. Banyak (orang) hafal Quran dan hadis, suka mengkafirkan orang lain, tetapi lupa dengan kafirnya diri bahwa hati dan pikiran masih kotor).*

Humanisme religius yang kembangkan oleh Gus Dur adalah tauhid dalam ranah sosial. Bahwa prinsip penghambaan yang hanya pada Allah, mestinya dapat menumbuhkan nilai kesetaraan sesama makhluk. Dengan nilai ini, setiap Muslim wajib menghormati semua makhluk dalam kondisi apa pun, termasuk dalam kehidupan manusia yang berbeda agama dan keyakinan.

Nilai kesetaraan memungkinkan adanya upaya mewujudkan keadilan. Hal ini seperti disebutkan dalam al-Quran sebagai ekspresi terdekat dengan ketakwaan (Qs. al-Mâ`idah [5]: 8). Begitu pula seorang Muslim yang mampu merealisasikan keadilan atau takwa dalam ranah sosial, maka ia menjadi manusia dengan kualitas tertinggi dalam hubungan manusia dengan Tuhannya (Qs. al-Hujarât [49]: 13).

Pada dasarnya, budaya di Nusantara menjunjung nilai kesetaraan. Ungkapan 'saudara' atau 'saudara-saudara' atau 'ki sanak' terhadap orang yang tidak punya hubungan kekerabatan atau baru dikenal sekalipun, menunjukkan ekspresi dari kesadaran bahwa martabat kemanusiaan adalah sama.

Nilai kesetaraan ini memiliki akar dan dikembangkan juga oleh ajaran agama-agama yang tumbuh di Nusantara. Misalnya, dalam ajaran Hindu dan Buddha terdapat konsep manusia sebagai *atman* atau percikan Tuhan. Dalam ajaran Islam, manusia disebut dari 'diri yang satu' (Qs. an-Nisâ` [4]: 1), dan mendapat tiupan ruh Allah (Qs. al-Hijr [15]: 29). Sehingga semua manusia memiliki potensi menjadi khalifah Allah di muka bumi (Qs. al-Baqarah [2]: 30). Nilai kesetaraan manusia yang berakar kuat inilah yang memungkinkan terwujudnya gagasan kemanusiaan yang adil dan beradab.

Namun nilai-nilai dalam budaya masyarakat tidak selalu searah dengan politik kekuasaan. Feodalisme yang makin kuat bersamaan dengan kolonialisme yang menancap di Nusantara mengubah karakter bangsa. Dominasi kelompok kuat atas yang lemah makin mewarnai kehidupan bersama di banyak wilayah. Bukan berdasar agama, melainkan pada penguasaan modal ekonomi yang bersatu dengan kekuatan modal politik.

Karena itu, perjuangan fundamental setelah kemerdekaan adalah memerdekakan pikiran yang selama berabad-abad, dikonstruksi oleh pola hubungan kekuasaan yang menghilangkan kekuatan nilai kesetaraan. Kesanggupan masyarakat untuk terbuka dan menerima kenyataan bahwa ada banyak perbedaan dalam kehidupan sosial, sangat dipengaruhi sekurang-kurangnya oleh tiga hal; keberhasilan menanamkan nilai-nilai yang menjadi prinsip menghargai martabat manusia dan kehidupan; banyaknya informasi tentang ragam perbedaan manusia yang berimbang; pergaulan langsung dengan pihak-pihak yang memiliki latar belakang berbeda.

Namun, dengan adanya pola hubungan yang setara dalam berbagai aspek kehidupan, yang mana ada pihak yang dominan atas yang lain,

kesanggupan masyarakat mengelola perdamaian menjadi lebih rumit. Karena kepentingan kelompok dominan bisa jadi membuat nilai-nilai yang diajarkan tidak menjadi prinsip hidup yang diwujudkan.

Pada saar Gus Dur wafat, maka jaringan Gusdurian adalah salah satu komunitas dengan skala Nasional yang melanjutkan semangat mengembangkan wacana dan praksis keadilan bagi minoritas agama melalui 9 nilai yang diajarkan Gus Dur.

F. Pembaharuan Pendidikan Agama

Konsolidasi pemikiran keagamaan untuk kontekstualisasi pandangan dan sikap keagamaan, termasuk dalam hal ini tentang keadilan bagi minoritas agama dalam masyarakat mayoritas Muslim, membutuhkan pembaharuan dalam ranah Pendidikan. Lembaga pendidikan yang dikelola warga NU yang paling memberi warna keagamaan umat adalah pesantren. Dengan beragam model pembelajaran, baik yang memiliki lembaga formal madrasah dengan kurikulum yang terintegrasi dengan kurikulum Kemendikbudristek; maupun yang lebih mengkhususkan pendidikan keagamaan tradisional dengan kurikulum yang ditentukan para *masyayikh*; atau lembaga pendidikan madrasah dengan kurikulum khas pesantren sesuai bidang keilmuan utamanya.

Dengan model apa pun, menghubungkan ilmu agama dengan masalah-masalah kehidupan nyata perlu menjadi bagian dari kurikulum. Termasuk perlunya aktivitas yang membuka kesadaran adanya pihak lain yang berbeda, atau kelompok-kelompok minoritas yang perlu dikenal dan dipahami keunikannya; yang pada saatnya akan menjadi rekan kerja sama untuk membangun kebaikan bersama.

Dalam konteks ini, lembaga pendidikan pesantren NU adalah penjaga utama paham Ahlus Sunah wal Jamaah dalam segi kalam. Sedangkan dalam fikih mengacu pada empat imam mazhab (Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafii, Imam Ahmad bin Hambali Imam). Dalam ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazali, serta mempraktikkan prinsip-prinsip yang saat ini melahirkan umat agama yang biasa disebut Islam moderat.

Meskipun kitab-kitab klasik yang dibacakan dan dipelajari di pesantren merupakan kitab-kitab yang juga dipelajari di berbagai wilayah lain, namun aspek politik masa lalu yang diskriminatif pada minoritas jarang dibaca dengan gamblang, atau menjadi pembahasan; karena kesetiaan para kiai pada negara yang disepakati bersama termasuk oleh ulama NU.

Menghadapi perubahan tatanan kehidupan dan semangat organisasi untuk melakukan rekontekstualisasi paham keagamaan, maka lembaga-lembaga Pendidikan NU perlu juga merekontesktualisasi metode dan pengelolaan proses pembelajaran. Terutama dengan jumlah santri yang sangat banyak dibanding kapasitas ruang dan jumlah pengasuh, *musyrif*, dan *musyrifah*.

Saat ini, metode-metode pembelajaran terapan dan kontekstual sangat dibutuhkan. Demikian pula pembekalan bagi santri agar lebih mampu mengoperasikan metode keilmuan yang dimiliki mereka. Ilmu mantiq atau logika, keterampilan bermusyawarah dalam Bahtsul Masail sesuai tingkat perkembangan keilmuan, maupun musyawarah menyangkut persoalan sehari-hari sebagai bagian dari upaya mengembangkan nilai kesetaraan. Maka saling menghormati dan bekerja sama menjadi kebutuhan yang makin mendesak, di samping penguasaan teknologi komunikasi yang tidak terhindarkan lagi dalam dunia hari ini.

Secara sistemik, Lembaga Pendidikan perlu memulai dengan langkah-langkah pembelajaran yang menumbuhkan pemahaman diri sebagai manusia yang mengapa membutuhkan agama (sebagaimana penganut agama lain beragama). Pemahaman sejarah agama yang membingkai adanya suatu ajaran, sehingga umat memahami makna yang lebih mendalam dalam konteks kehidupan manusia dari masa-ke masa, sekaligus makna semua aktivitas peribadatan bagi kehidupan diri maupun sosial.

Oleh karena itu, menyadari bahwa ajaran agama juga dapat dimanfaatkan untuk kepentingan di luar agama, maka pola pembelajaran yang membiarkan umat untuk sebatas taklid pada apa

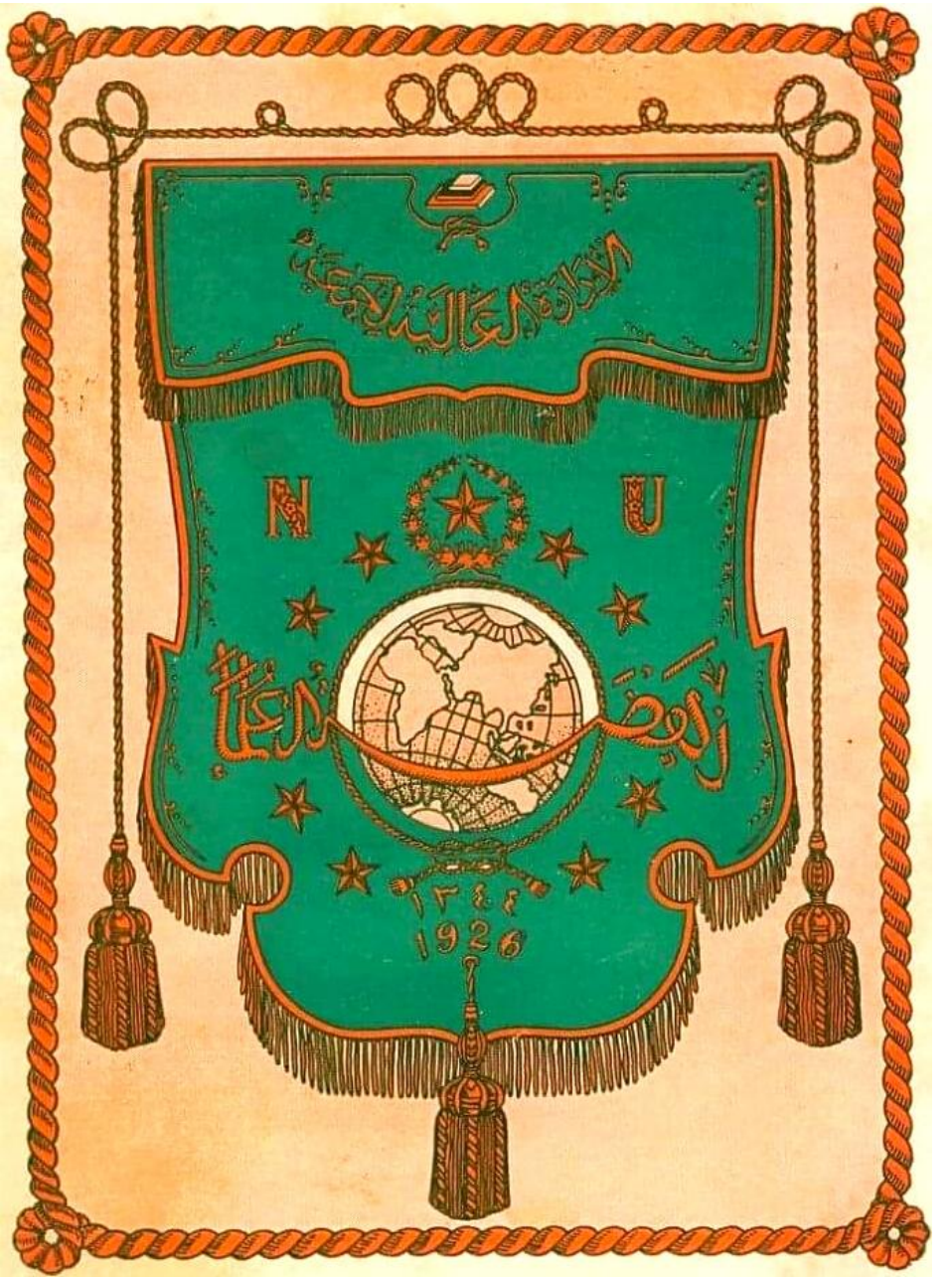
yang disampaikan guru atau tokoh agama perlu diubah, khususnya untuk generasi muda agar lebih mampu bertanggung jawab dalam menghadapi dunia realitas.

G. Penutup

Mewujudkan tatanan yang adil bagi minoritas agama dalam masyarakat mayoritas Muslim (maupun mayoritas agama) apa pun membutuhkan proses berkesinambungan. Terkait mayoritas-minoritas berbasis agama, maka dalam kehidupan beragama diperlukan adanya semangat yang berbasis agama yang selalu dihidupkan.

Prinsip-prinsip *i'tidal, tawasun, tawasuth,* dan *tasamuh* yang diharapkan menjadi partisipasi NU mewujudkan keadilan dalam kehidupan bersama, selaras dengan Pancasila yang merupakan titik temu dari perbedaan yang ada di Indonesia. Maka kesinambungan upaya organisasi masyarakat dan negara terus menerus terjadi. Dalam hal ini, NU harus melakukan upaya rekontekstualisasi pandangan keagamaan dan pembaharuan pendidikan dengan literasi keagamaan, khsususnya bagi generasi muda. Dan ada saat yang sama negara melakukan upaya pembumian dan pembudayaan Pancasila.

Dengan demikian, selayaknya konsolidasi sebagai sebuah bangsa yang majemuk harus terus menerus dikuatkan. Hal ini untuk menghindari konflik yang pernah terjadi, misalnya, di India. Meskipun konstitusi negara memosisikan warga negara sebagai setara, namun dalam praktiknya diskriminasi dan konflik mayoritas-minoritas terus berlangsung karena tidak ada sinergi yang dijalankan. Maka di sinilah peran NU yang dinamis dalam memproduksi pandangan keagamaan dan memperbaharui sikap yang menjunjung keadilan bagi semua manusia dan ciptaan menjadi perwujudan misi Islam *rahmatan lil 'âlamîn*.


N
U
١٣٤٤
1926

8

MEMBINCANGKAN RELASI PESANTREN DENGAN UNIVERSITAS: DULU, KINI, DAN KE DEPAN

Widya Priyahita Pudjibudojo

A. Universitas dan Peminggiran Pesantren

Sebagai sebuah sistem pengetahuan, universitas di Indonesia tergolong institusi yang masih muda. Namun demikian, secara cepat universitas berhasil menggantikan dominasi institusi keilmuan berbasis lokal yang lebih dahulu eksis (seperti pesantren). Universitas merepresentasikan tidak hanya komitmen negeri ini pada modernitas, tetapi juga diskontinuitas dari tradisi pembelajaran yang ada dalam masyarakat. Pun menghadirkan seperangkat pengetahuan yang berbeda dengan pemahaman orang awam. Tak mengherankan jika universitas di Indonesia seringkali dituduh 'asing', 'terasing', dan atau bahkan 'mengasingkan' masyarakat dari konteks-kultur yang melatari.

Dalam pengembangannya kemudian, universitas sebagai model adopsi yang tidak indigen ini, membutuhkan *role-model* dari negara-negara maju. Terjalinlah relasi patronistik di antara keduanya yang menimbulkan efek ketergantungan. Hal ini masih harus diperparah oleh kenyataan globalisasi, kemajuan teknologi informasi, dan

masifnya industrialisasi penerbitan yang dikembangkan negara-negara maju. Akibatnya, arus lalu-lintas pengetahuan bergerak menjadi sangat agresif: cepat, mudah, dan murah, namun tanpa menanggalkan coraknya yang cenderung satu arah *(one way distribution)*.

Kondisi demikian menyebabkan posisi awal hingga kini pengembangan keilmuan di mayoritas negara pascakolonial, seperti Indonesia, cenderung "mencari ke luar" *(outward looking)* daripada secara induktif menggali khazanah yang dimilikinya *(indigen)*. Tak mengherankan jika banyak ilmuwan lalu gagal dalam menarik *gists* (inti sari/ visi kebenaran ilmiah) dari kandungan teori yang dipelajarinya.

Dalam bahasa yang lebih tajam, produksi keilmuan tidak (terlalu) mengemuka. Seakan riuh-semarak, namun lebih berupa konsumsi yang *taken for granted.* Tentu ini problematik. Teori-teori yang dikembangkan dalam konteks yang berbeda tersebut pada akhirnya terbukti kesulitan menjawab kebutuhan masyarakat. Ia bersama klaim universalitas yang dibawanya lalu (mulai) digugat dan dipertanyakan ulang.

Muncullah usulan-usulan yang berulang tapi selalu gagal berkembang, yakni: indigenisasi ilmu sosial. Semacam upaya pengembangan sistem nilai dan pengetahuan lokal untuk dijadikan alternatif paradigma ilmu sosial yang lebih kontekstual. Baik sifatnya bagian dari genealogi pengetahuan berbasis lokal yang hendak diilmiahkan; sekaligus, indigenisasi sebagai bagian dari kontekstualisasi ilmu-ilmu sosial yang berkembang kini dalam berhadapan dengan material dan semantik lokal.

Untuk persepsi yang kedua, sifatnya lebih moderat. Bahwa pengaruh, konten, paradigma, atau apa pun yang 'berbau' luar, tidaklah seluruhnya ditolak, melainkan coba didapatkan relevansinya dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat lokal. Jadi tidak *xenophobic.* Tidak juga *taken for granted.*

Dengan demikian, orientasi pengembangan ilmu tak hanya menyangkut relevansi ilmiah, namun juga relevansi sosial. Tak hanya bersifat etik-normatif, tetapi juga sebisa mungkin *applicable* (dapat

diaplikasikan). Bagaimana menjadikan hasil dari pengembangan ilmu menjadi solusi efektif bagi permasalahan yang berkembang di tengah masyarakat. Yang utama tak lagi persoalan benar-salah *(right or wrong/ correct or incorrect)* semata, tetapi lebih dari itu adalah kompatibilitas atau kecocokan. Karenanya, jelas hampir bisa dipastikan bahwa tak ada teori yang *fix*, permanen, serta universal, dalam khazanah ilmu sosial, sehingga pendekatan spasio-temporal menjadi relevan dikembangkan.

Poin yang ingin disampaikan adalah otokritik atau *self-critic*, bukan apologetik. Dengan begitu, tantangan yang perlu segera dijawab, yakni: bagaimana menumbuhkan kemandirian dan kepercayaan diri para intelektual negara-negara poskolonial, khususnya untuk mengatasi problem lokal yang mengemuka di negerinya, dengan term poin yang berasal dari sistem kultural yang ada? Tak lagi berpuas sebagai pengamat, sales, atau konsumen ilmu dengan pilihan terbatas *take it, leave it,* atau paling jauh melakukan konstekstualisasi. Namun lebih jauh turut bermain sebagai produser keilmuan.

B. Pesantren sebagai *Counter-Culture*

Isu ini sebenarnya bukan isu yang baru. Kita dapat melihat progresivitas yang baik di sejumlah tempat, seperti India, sebagian Afrika, Amerika Latin, ataupun Selandia Baru. Lalu apa hubungannya dengan pesantren sebagaimana tertulis dalam judul di atas? Saya membayangkan universitas mulai sadar dan membuka diri akan pluralitas epistemologis di luar dirinya. Contohnya, pesantren yang sedari awal disinggung memiliki basis kultural yang mengakar di Indonesia. Sayangnya, dari dulu hingga kini kehadirannya sebagai pusat pengembangan ilmu masih terpinggir.

Sedikit kilas balik. Pesantren karena tumbuh dan berkembang secara akulturatif, dalam perjalanannya berperan sebagai agen transformasi sekaligus penjaga kultur masyarakat. Pada era kolonial, pesantren menjadi salah satu pusat *counter-culture* atas injeksi budaya Barat yang dibawa oleh pemerintah kolonial. Pesantren hadir sebagai alternatif atas model dan akses pendidikan maupun pemberdayaan masyarakat.

Tak heran, karena aktivitas tersebut, kemudian pesantren (kiai dan santrinya) dianggap subversif oleh pemerintah kolonial. Terjadi konflik kepentingan yang begitu kuat atas kedua kekuatan ini; baik dalam hal penyebaran agama, budaya, maupun pengaruh dan penguasaan ekonomi-politik. Akibatnya, muncul strategi eksklusi. Pemerintah kolonial melakukan politik segregasi dengan mempertegas pengelompokan masyarakat yang terdiri dari: santri, abangan, dan priayi.

Kelompok yang disebut terakhir dicangkok sebagai agen budaya dan makelar identitas. Diberikan hak-hak istimewa seperti pendidikan dan jabatan-jabatan publik. Sedangkan kelompok sisanya dibiarkan, disingkirkan (marginalisasi), dan cenderung diposisikan *vis a vis*.

Dalam hal keilmuan, apa yang berkembang dalam tradisi pesantren tidak pernah diserap, diinterkoneksi, atau diintegrasikan dalam model pendidikan modern *ala* Barat (baca: universitas). Sebaliknya justru dinegasi. Ketika universitas versi Barat pertumbuhannya semakin pesat dan diadopsi oleh pemerintah pasca kemerdekaan, interaksi keduanya tetap kering. Inilah penjelas mengapa diskursus keilmuan pesantren terbilang minim dan menjadi sesuatu yang asing dalam diskursus ilmu pengetahuan umum (sekuler) di Indonesia.

Kiai dalam teks-teks sejarah jarang sekali diposisikan sebagai seorang ilmuwan atau intelektual; kepergian haji ke Tanah Suci para ulama jarang dibaca sebagai upaya pengembangan ilmu, namun lebih sebagai aktivitas ibadah sekaligus pendalaman pemahaman keagamaan. Literatur seperti kitab kuning yang menjadi referensi utama di pesantren lebih dianggap sebagai literatur keagamaan ketimbang sebagai literatur keilmuan (misalnya: literatur ilmu hukum, ilmu ekonomi, ilmu politik, dll.).

Memang benar, pesantren selain diakui sebagai pusat keagamaan juga diakui sebagai pusat perubahan sosial karena berbagai upaya pemberdayaan yang dilakoninya. Namun sebagai pusat keilmuan masih sebagai pemain pinggiran. Dan yang perlu dilakukan adalah upaya-upaya dekolonisasi metodologis, misalnya, dengan membongkar tafsiran teks-teks sejarah.

Selain problem sejarah, ada faktor perbedaan epistemologi yang signifikan antara pesantren dan pendidikan sekuler-modern. Yang pertama, adanya integrasi antara agama dan ilmu; serta integrasi antara ilmu dengan laku. Tujuan akhir dalam ilmu adalah praktik keseharian, sehingga nilai-nilai agama harus masuk di dalamnya, bahkan menjadi sandaran utama. Sedangkan yang kedua, berupaya memisahkannya secara tegas, atau sering disebut *value free*. Ilmu dibebaskan dari pengaruh budaya dan agama untuk mengejar objektivitas.

Di luar itu, ada pula kategori disiplin keilmuan yang berbeda. Dalam pesantren spesialisasi tidak dilakukan dengan kategori semacam politik, hukum, sosiologi, ekonomi, dan filsafat. Di sana kajian yang dikembangkan berbasis isu, sehingga coraknya cenderung generalis. Santri dalam pesantren mempelajari satu kitab yang memuat banyak isu. Sedangkan dalam universitas, mahasiswa mempelajari satu isu dengan menggunakan banyak kitab. Imbas regangan dua arus besar tradisi keilmuan ini masih berlanjut hingga kini.

C. Mendamaikan Ketegangan Universitas dan Pesantren

Mendamaikan keduanya tentu bukan perkara mudah. Terlebih, penerapan aturan main baku dalam pengembangan ilmu semakin menutup peluang hadirnya variasi keilmuan dengan epistemologi berbeda seperti pesantren. Hal ini kerap dianggap sebagai efek positivisme ilmu yang kemudian digugat-paksa. Namun demikian, belakangan lahirlah banyak kritik. Salah satunya datang dari Paul Feyerabend yang mungkin bisa menjadi alternatif pintu masuk cara pandang baru.

Dalam paparannya bertajuk *Against Method* (1978), dia menguraikan bahwa pada dasarnya ilmu pengetahuan dan perkembangannya tidak perlu diterangkan ataupun diatur oleh segala macam aturan, sistem, maupun hukum. Ilmu pengetahuan saatnya keluar dari aturan metodologis yang selalu digunakan para ilmuwan. Aturan metodologis hanya akan membatasi aktivitas para ilmuwan, sehingga akan membatasi kemajuan ilmu pengetahuan. Perkembangan ilmu pengetahuan terjadi karena kreativitas individual.

Karena itu, satu-satunya prinsip yang tidak menghambat perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan adalah konsep yang dinamainya *anything goes*. Penolakan atas keteraturan dan aturan main baku dalam pengembangan ilmu. Ilmuwan harus bebas. Kegiatan ilmiah adalah suatu upaya yang anarkistik karena tidak mengandalkan satu metode tertentu. Muaranya adalah pluralitas teori.

Mencairnya aturan main pengembangan ilmu sebagaimana dipaparkan Feyerabend akan mengakomodasi berbagai varian keilmuan yang selama ini terpinggir dan dipinggirkan, seperti pesantren. Sudah saatnya universitas di Indonesia membuka diri. Menyadari bahwa epistemologi keilmuan tidak tunggal. Hal ini khususnya bukan untuk kepentingan pesantren, karena tanpa universitas mereka sudah dan akan tetap *survive*. Sebaliknya, adalah untuk kepentingan universitas itu sendiri dalam rangka mengatasi kejumudan yang mulai menyeruak.

Dari pesantren kita belajar bahwa orientasi aktivitas keilmuan jelas bukanlah ilmu itu sendiri, tetapi menjawab problem sosial. Jika universitas selama ini baru berkutat dalam wacana ilmu yang membumi dan transformatif, pesantren sudah melakoninya jauh-jauh hari.

Dalam buku *Bilik-Bilik Pesantren,* Cak Nur pernah menulis, "Seandainya negeri kita ini tidak mengalami penjajahan, mungkin pertumbuhan sistem pendidikannya akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh pesantren-pesantren. Sehingga perguruan-perguruan tinggi yang ada sekarang ini tidak akan berupa UI, ITB, IPB, UGM, Unair, atau pun yang lain, tetapi mungkin namanya Universitas Tremas, Krapyak, Tebuireng, Bangkalan, Lasem, dan seterusnya.

Kemungkinan ini bisa kita tarik setelah melihat dan membandingkan secara kasar dengan pertumbuhan sistem pendidikan di negeri-negeri Barat sendiri, di mana hampir semua universitas terkenal (misal: Harvard, Yale, Princeton, Cambridge, Oxford—*peny*.) cikal-bakalnya adalah perguruan-perguruan yang semula berorientasi keagamaan (seminari).

Mungkin juga, seandainya kita tidak pernah dijajah, pesantren-pesantren itu tidaklah begitu jauh terpencil di daerah pedesaan seperti

kebanyakan pesantren sekarang ini, melainkan akan berada di kota-kota pusat kekuasaan dan ekonomi. Atau sekurang-kurangnya tidak terlalu jauh dari sana, sebagaimana halnya sekolah-sekolah keagamaan di Barat yang kemudian tumbuh menjadi universitas-universitas tersebut."

Pemerintahan kolonial tidak lagi eksis. Bayangan Cak Nur, bukanlah bayangan utopis jika semakin banyak yang memiliki bayangan serupa. Mari kita bayangkan dan upayakan bersama. Bayangan kiai dan profesor, maupun santri dan mahasiswa dapat bersanding dalam forum-forum ilmiah dengan epistemologi yang dikembangkannya masing-masing.

Bayangan kitab kuning dan jurnal dapat sama-sama dirujuk secara setara. Bayangan atas pesantren yang tidak selalu diidentikkan dengan agama, politik, ataupun pemberdayaan umat semata, namun juga bagian dari komunitas epistemik yang melakukan pengembangan ilmu. Apalagi kini pendidikan modern tengah gandrung dengan konsep-konsep seperti *personalised learning, problem based learning, character building* yang telah mengakar kuat di dunia pesantren. Seharusnya pertautan universitas dan pesantren bisa makin kuat dan menjadi kekhasan pendidikan tinggi Indonesia di kancah internasional. Seharusnya! [:]

Diterbitkan ulang dengan sedikit revisi dari:

https://www.nu.or.id/opini/membandingkan-keunggulan-pesantren-dengan universitas-Wlc3D

N U
1926
LAMBANG NU. ASLI TH. 1926

9

PEMIKIRAN TENTANG WARISAN BUDAYA DAN SIKAP NU

Hairus Salim HS

WARISAN BUDAYA (*cultural heritage*) merupakan isu kebudayaan yang menonjol dan penting akhir-akhir ini. Isu ini terkait dengan banyak isu lain seperti soal identitas, sejarah, budaya nasional, representasi politik, dialog antaragama, industri pariwisata, dan banyak yang lainnya. Isu yang sekian dekade lalu hanya ada di Kawasan Eropa Barat dan Amerika Utara, kini meluas ke seantero dunia dan mengalami globalisasi: globalisasi *heritage*.

Kini, setiap pemerintahan di berbagai negara bergegas membangun dan mengembangkan, bahkan menghidupkan, apa yang dianggap sebagai warisan budayanya. Sebuah atau lebih badan khusus didirikan mulai dari tingkat pusat hingga ke level daerah, untuk mengurusi perihal warisan budaya ini, dan tentu saja banyak dana yang dihabiskan untuknya.

Sebagian besar badan-badan ini sudah lama ada terutama yang bekerja untuk pengembangan ilmu pengetahuan. Tetapi kini ia dikembangkan lebih serius dan lebih luas lagi, dan terutama bukan semata-mata dan tak terbatas untuk kepentingan ilmu pengetahuan. Sementara itu, dari sudut masyarakat sipil, berdiri juga banyak

kelompok dan lembaga nirlaba—yang sebagian melengkapi, sebagian lain mengimbangi dan mengontrol pekerjaan pemerintah—dalam urusan warisan budaya ini.

Tulisan ini akan mempertimbangkan peran apa yang dapat disumbangkan organisasi masyarakat seperti Nahdlatul Ulama (NU) dalam wacana warisan budaya ini? Pertanyaan ini tentu bukan latah semata karena NU bagian penting dari unsur masyarakat sipil di Indonesia, tetapi—seperti yang nanti akan saya jelaskan—terdapat hubungan yang erat dan mendalam antara NU dan isu warisan budaya tersebut. Sebelum menjawab pertanyaan ini, mari kita telusuri lebih dulu pengertian warisan budaya ini untuk melihat konteks mengapa NU penting terlibat di dalamnya.

A. Pengertian Warisan Budaya

Warisan budaya memiliki pengertian yang luas dan pengertian ini terus berkembang sesuai konteks zaman dan tempatnya. Kendati demikian, salah satu pengertian yang tetap dominan adalah yang dikembangkan pertama kali di kawasan Amerika dan Eropa. Apa yang dimaksud sebagai warisan budaya dalam pengertian ini mengacu pada 'sesuatu' ('*things*') yang terutama bersifat fisik; situs, bangunan, artefak, yang dipandang tua, agung, monumental dan indah. Hingga beberapa tahun pengertian yang dalam literatur mengenai warisan budaya disebut sebagai "*authorized heritage discourse*" (AHD). Ini yang banyak menguasai dan membentuk pengertian tentang warisan budaya ini.

Pengertian ini belakangan mendapat kritik yang keras, terutama karena terkandung di dalamnya watak kolonial. Dalam banyak hal, pengertian ini lebih banyak mengambil rujukan pada masyarakat yang hidup dalam tradisi tulis (*literate society*), dan dengan demikian, tidak memperhitungkan masyarakat berbasis tradisi lisan dengan kekayaan tradisinya.

Karena berorientasi pada yang bersifat fisik, maka perhatiannya juga lebih banyak pada bentuk fisik, bukan pada aspek teknik dan

pengetahuannya. Selain itu, perhatian pada aspek fisik ini juga mengabaikan budaya yang bersifat non-fisik.

Dari kritik ini, lahir berbagai pengertian pembedaan warisan budaya, yang di antaranya memberikan perhatian pada warisan budaya non-fisik. Dari sini muncul pembedaan *tangible heritage and intangible heritage*. Namun ,pada dasarnya '*all heritage is intangible*', semua warisan budaya pada dasarnya non-fisik.

Pada tahun 2002, sekaligus sebagai perayaan Tahun Persatuan Bangsa-Bangsa untuk Warisan Budaya (*United Nations Year dor Cultural Heritage*), UNESCO mendaftar bentuk-bentuk yang bisa disebut sebagai warisan budaya:

1) Situs-situs (meliputi situs-situs, bekas reruntuhan, dan bangunan arkeologis)
2) Kota-kota bersejarah (lanskap urban dan bagian-bagiannya seperti sisa atau bekas reruntuhan kota)
3) Lanskap-lanskap budaya (taman, kebun, dan lanskap-lanskap ciptaan lainnya seperti lahan penggembalaan dan perkebunan)
4) Situs-situs suci alami (tempat-tempat yang orang pandang suci dan hormati, tetapi bukan yang dibuat manusia, seperti gunung-gunung yang dikeramatkan)
5) Warisan budaya bawah air (sebagai contoh bekas kapal karam)
6) Museum (mencakup museum budaya, galeri seni dan museum rumah [rumah seorang terkenal atau terjadi peristiwa penting yang kemudian dijadikan museum])
7) Museum budaya bergerak (objek-objek seperti lukisan, traktor, peralatan dari batu, kamera dll., singkatnya segala objek dalam bentuk apa pun yang bisa dibawa dan dipindahkan serta bukan suatu konteks arkeologis)
8) Kerajinan tangan
9) Warisan dokumentasi dan digital (arsip-arsip dan objek-objek yang diserahkan ke perpustakaan, termasuk arsip-arsip digital)
10) Warisan sinematografik (film-film dan gagasan-gagasan yang dikandungnya)

11) Tradisi lisan (kisah, sejarah dan tradisi yang tidak ditulis tetapi lestari dari generasi ke generasi)
12) Bahasa
13) Festival-festival
14) Ritus dan kepercayaan (ritual, tradisi, dan kepercayaan agama)
15) Musik dan lagu
16) Seni pertunjukan (teater, drama, tari dan musik)
17) Pengobatan tradisional
18) Kesusastraan
19) Tradisi makanan
20) Olahraga dan permainan tradisional.

Daftar itu jelas telah sangat maju. Pengertian warisan budaya tidak lagi bersifat fisik, dan lebih mengarah pada pengetahuan, keahlian teknik dan nilai budayanya. Pengetahuan, keahlian teknik dan nilai budaya itulah yang membuat warisan budaya itu menjadi penting dan perlu dijaga, dilestarikan, dan diwariskan ke generasi mendatang.

Kendati demikian, pengaruh dan jejak pengertian 'AHD' tetap kuat hingga sekarang, tak terkecuali di Indonesia. Pengaruh ini tercermin di antaranya dari menguatnya aspek 'wisata massal' dari pengembangan warisan budaya. Semangat besar menjaga dan memelihara *heritage* membuat terjadi 'banjir *heritage*' (*abudance* of heritage) dan di mana-mana muncul kegiatan museulisasi (*museulisation*) tempat, kota dan lanskap lebih untuk tujuan pariwisata.

Pada kenyataannya, prosedur, cara, dan kampanye yang ditawarkan yang sangat artifisial dan instan, membuat tidak banyak nilai yang bisa dikembangkan dari proses kunjungan tersebut. Dan yang terjadi justru krisis memori (*crisis of memory*). Perjalanan yang sebenarnya untuk mengingat malah menjadi kegiatan untuk melupakan.

Barangkali bisa diterima jika ada para sejarawan yang mengkritik bahwa meningkatnya perhatian masyarakat dalam bentuk 'wisata massal' terhadap warisan budaya menjadi suatu pertanda sebuah negara yang terbelakang, di mana kerinduan akan masa lalu yang lebih baik dan gemilang telah menghambat inovasi dan perkembangan

budaya. Semua itu merupakan ekspresi dari hilangnya kepercayaan dan penurunan budaya secara keseluruhan.

Apa yang disebut sebagai "industri warisan budaya" hanya menawarkan sejarah yang kering, palsu, dan tidak otentik kepada khalayak wisatawan warisan budaya yang *'non-informed'* dan mudah tertipu. Sekali lagi, hal ini terjadi karena yang ditekankan di sana mengacu pada sesuatu yang bersifat fisik ('*things*') dan dari masa lalu (*past*), serta tidak ada proses dialog dan interaksi, serta tidak ada proses transfer pengetahuan di dalamnya.

Salah satu pengertian yang bagus mengenai warisan budaya adalah bahwa ia terutama bukan tentang masa lalu (*the past*), tetapi justru tentang hubungan kita dengan masa 'sekarang' (*the present*) dan masa depan (*the future*). Dengan pengertian ini, bukan 'sesuatu' itu yang penting, dan utama, tapi lebih pada bagaimana kita berhubungan, berdialog dan berinteraksi dengannya. Ini jelas membutuhkan sifat yang aktif dan terlibat dalam pola hubungan itu, dan sifat interaktif dan dialogis ini akan mengarahkan kita untuk menciptakan 'hari esok' kita.

Warisan budaya, dengan demikian, diartikan dengan menekankan aspek praktik, proses, dan wacana budaya. Semua orang, kalangan, kelompok dapat, boleh, dan perlu terlibat di dalamnya. Bagi negara dan masyarakat, warisan budaya dapat merupakan suatu promosi dari suatu konsensus versi sejarah oleh lembaga dan elite yang disokong negara, untuk mengatur ketegangan sosial dan budaya di masa sekarang.

Tetapi di sisi lain, warisan budaya dapat juga dipakai oleh kalangan pinggiran sebagai alat untuk menentang dan melawan nilai dan identitas yang dikonstruksi oleh kelompok dominan. Secara umum, warisan budaya juga dapat dipahami sebagai suatu wacana yang berkaitan dengan regulasi dan negosiasi makna sosial dan praktik-praktik yang dihubungkan dengan penciptaan dan penciptaan ulang identitas.

Oleh karena itulah, warisan budaya memiliki makna yang luas dan licin, sekaligus dinamis. Cara kita mendefinisikan warisan budaya sekarang adalah bagian integral dari kehidupan budaya saat ini. Yang

jelas, warisan budaya bukan hanya urusan para profesional seperti para arkeolog, sejarawan, atau arsitek. Ia juga harus melibatkan kalangan orang biasa. Warisan budaya juga bukan urusan negara dan pemerintah saja, tapi juga urusan masyarakat sipil. Kalangan pertama melahirkan makna dan praktik "*official heritage*" dan yang kedua, "*unofficial heritage.*"

B. Kerentanan sebagai Faktor

Salah satu yang menarik, sekaligus menjadi dasar utama untuk menentukan apakah sesuatu itu warisan budaya, adalah faktor kerentanannya. Segala sesuatu, apakah itu *tangible* atau *intangible*, seperti yang tertera dalam daftar yang dikemukakan UNESCO di atas, dapat dikategorikan sebagai warisan budaya yang harus dijaga, dilindungi, dan dikembangkan; adalah jika ia berisiko dan sangat rentan untuk hancur dan musnah karena beberapa sebab.

Sebab umum yang pertama adalah alamiah. Karena faktor usia sesuatu itu terbuat dari apa pun bisa saja rusak, hancur, bahkan musnah. Lebih-lebih jika ia masih digunakan secara terus menerus. Sesuatu seperti ini perlu dimasukkan sebagai warisan budaya sebagai upaya untuk menjaga, melestarikan, dan memeliharanya. Ia memerlukan usaha yang keras, dana yang besar, dan terutama komitmen politik yang tinggi.

Sebab lain yang bersifat umum karena adanya risiko bencana alam. Sebagaimana kita ketahui, bahkan situs-situs arkeologis yang terkenal sekarang ini sempat rusak, tidak dipergunakan lagi, lebih-lebih sempat dianggap hilang. Sehingga ada istilah 'ditemukan', terjadi karena dihantam oleh bencana alam; gempa bumi, letusan gunung berapi, banjir, dan lainnya.

Dalam hal ini, pemasukan situs-situs ini sebagai warisan budaya bukan semata karena faktor usia, tapi juga kerentanannya. Sebuah analisis mengenai potensi bencana di satu pihak dan kerentanan situs di pihak lain akan membantu pemetaan, mana yang perlu masuk sebagai warisan budaya dan mana yang belum/tidak dimasukkan.

Dalam konteks *intangible heritage*, kerentanan muncul karena faktor-faktor politik, sosial, dan budaya. Penebangan hutan yang masif, misalnya, hampir pasti akan memusnahkan kekayaan budaya masyarakat suku penghuni hutan. Hampir tidak mungkin melestarikan budaya mereka tanpa menjaga dan melestarikan lingkungan alam mereka. Pemusnahan mereka secara tidak langsung melalui modernisasi pada saat yang sama adalah pemusnahan kekayaan tradisi yang menjadi warisan budaya mereka.

Faktor berikut yang mengancam suatu warisan budaya adalah perang dan konflik politik. Sejarah mencatat bagaimana dalam Perang Dunia I dan II, banyak warisan budaya—situs, bangunan, dan artefak di dalamnya—yang hancur terkena serangan rudal dan bom. Ancaman seperti ini ternyata terus berlangsung sampai sekarang. Ketika Irak diserang oleh Amerika Serikat dan sekutunya, banyak sekali benda dan bangunan warisan budaya yang menjadi sasaran penghancuran. Menarik bahwa menjaga perdamaian bisa sebangun dengan menjaga warisan budaya.

Terakhir yang bisa mengancam warisan budaya adalah puritanisme keagamaan. Puritanisme keagamaan memiliki semangat untuk membersihkan ajaran dan praktik keagamaan yang diyakini dari unsur-unsur yang dianggap bid'ah (*heretic*). Para pengikut puritanisme keagamaan ini meyakini bahwa sebagai suatu ajaran yang berasal dari Tuhan, konsep dan praktik keagamaan mereka harus suci, bersih, dan bebas dari unsur-unsur non-ilahiah yang mencemarinya. Menariknya, kebanyakan apa yang dianggap sebagai 'unsur-unsur yang dianggap bid'ah itu adalah warisan budaya, baik *tangible* maupun *intangible.*

Dengan demikian, kemurnian merupakan obsesi dan pemurnian menjadi gerakan utama mereka. Puritanisme ada di setiap kelompok agama. Pemberangusan, baik secara halus maupun kasar terhadap warisan budaya mewarnai dan mengiringi kehadiran kelompok keagamaan puritan. Ancaman kelompok keagamaan puritan terhadap warisan budaya tertentu menaik beriring dengan meningkatnya kekuatan massa dan kekuasaan politik yang mereka miliki.

C. Warisan Budaya dan Masyarakat Multikultural

Indonesia merupakan masyarakat yang multikultural. Tipologi multikultural seperti apa yang dijalankan akan menentukan pula bagaimana warisan budaya dikelola. Mengikuti pemetaan para ahli, ada lima tipologi masyarakat multikultural dan kaitannya dengan pengelolaan warisan budaya.

Pertama, masyarakat "asimilasionis, intregasionis atau berinti tunggal" yang hanya menerima seperangkat nilai budaya masyarakat inti tunggalnya. Ketika ada pendatang datang, mereka didorong segera untuk mengadopsi nilai budaya inti tunggal tersebut. Contoh masyarakat dengan nilai budaya inti tunggal ini adalah Jepang dan Korea. Dalam masyarakat seperti ini, integrasi selalu menjadi kata kunci dalam kebijakan penataan keberagamannya. Pengelolaan warisan budaya dalam masyarakat ini diarahkan pada asimilasi budaya dari luar seraya afirmasi budaya kalangan dalam.

Kedua, masyarakat "peleburan" (*melting-pot*), adalah masyarakat pendatang yang beragam yang telah disatukan dan dileburkan, yang hasil peleburannya menjelma serangkaian norma budaya baru. Masyarakat peleburan berbagi kecenderungan yang sama dengan masyarakat asimilisionis untuk menciptakan budaya tunggal. Indonesia sering disebut sebagai bertipologi peleburan ini.

Namun di sisi lain, masyarakat peleburan ini bisa berubah menjadi masyarakat bergaya Inti+ atau mosaik dalam hubungannya dengan budaya masyarakat asli atau kelompok masyarakat dengan budaya yang lebih tua. Pengelolaan warisan budaya dalam tipologi masyarakat ini lebih banyak mengabaikan budaya lama sebelumnya, dan mempromosikan norma budaya baru yang fokus pada geografi negara baru. Masyarakat ini berkepentingan untuk segera menetapkan serangkaian nilai budaya baru, dan karena itu, masalah warisan budaya menjadi lebih penting dibanding negara-negara yang lebih tua dan mapan.

Ketiga, masyarakat "Inti+" (core+) terdiri dari suatu kelompok dengan budaya yang kuat dengan tambahan satu dua norma budaya minoritas, namun tidak ada upaya untuk mengasimilasikannya.

Contoh negara seperti ini adalah negara-negara dengan bekas negara peninggalannya seperti Inggris dan Wales, Spanyol, dan Catalan, Prancis, dan Basque. Pengelolaan warisan budaya biasanya terbentuk dari bentukan sejarah, bukan kebijakan resmi.

Kebijakan seperti ini akan memiliki peran di masyarakat, dan akan berjalan aman sejauh tidak ada perasaan budaya tambahan yang mengancam budaya utama. Kebijakan ini bisa tetap dan bisa berubah tergantung pada perubahan pola hubungan antara budaya utama dan budaya tambahan ini. Dalam beberapa kasus, pengelolaan warisan budaya digunakan untuk menegaskan norma budaya dari kelompok utama, dan menegasikan nilai budaya kelompok tambahan.

Namun dalam kasus lain, warisan budaya juga berfungsi untuk mempromosikan nilai budaya kelompok tambahan melalui kegiatan 'inklusi sosial'. Warisan budaya juga bisa berperan untuk menunjukkan budaya kelompok tambahan ada melalui penciptaan bentuk-bentuk warisan budaya secara spasial seperti adanya Kawasan Pecinan di dalam kota. Masyarakat inti+ bisa berubah menjadi model lain dan kebijakan mengenai warisan budaya berubah seiring berjalannya waktu karena umumnya bentuk masyarakat inti+ bersifat sementara dan tidak stabil.

Keempat, masyarakat Pilar adalah masyarakat yang terfragmentasi yang berisi banyak kelompok masyarakat yang berdiri sendiri dan terpisah. Meski berada di bawah sebuah negara kesatuan sebagai suprastrukturnya, bentuk masyarakat ini didukung oleh serangkaian pilar yang berbeda. Masing-masing mempertahankan pemisahan dari yang lain dan masing-masing mengelola norma sosial dan budayanya sendiri yang berbeda. Yang sering dirujuk sebagai masyarakat seperti ini adalah Belanda pasca-reformasi dan Afrika Selatan masa Apartheid satu sama lain.

Di Belanda, antara Protestan dan Katolik terpisah, demikian juga antara kulit putih dan kulit hitam di Afrika Selatan. Di dalam masyarakat dengan tipologi seperti ini, warisan budaya dikelola oleh masing-masing kelompok, dan negara tidak mendorong upaya saling pengertian, terbatas hanya menyediakan sumberdaya yang sama bagi masing-masing kelompok. Jelas, pemisahan seperti ini seringkali tidak

bisa dipertahankan. Karena itu, ia bisa berubah seiring perubahan politik seperti yang terjadi Afrika Selatan. Karena itu, kebijakan warisan budaya pun juga akan berubah.

Kelima, masyarakat mangkuk salad atau mosaik adalah masyarakat yang beragam dan keragaman itu diakui secara terbuka melalui kebijakan multikulturalisme atau pluralisme. Di tingkat pemerintahan, kebijakan itu bisa bersifat deskriptif alias sekadar pengakuan bahwa ada keragaman; atau bersifat preskriptif, di mana kebijakan sosial dibentuk untuk membina, mengatur, dan memperkuat keberagaman.

Pendekatan terhadap warisan budaya dalam hal ini meliputi pada penyediaan warisan budaya bagi setiap kelompok, atau bisa juga secara eksklusif berupa pengenalan dan pemberdayaan setiap kelompok yang berbeda dalam pengelolaan warisannya sendiri, dengan fokus pada saling pengertian. Tentu muncul ketegangan antara mengembangkan identitas kelompok tertentu dan menyediakan warisan budaya tersedia bagi semua masyarakat.

Jika melihat pemetaan di atas, Indonesia mungkin lebih mendekati tipologi masyarakat mangkuk salad atau mozaik. Demikian juga dalam hal kebijakan mengenai warisan budaya, dengan beberapa catatan tambahan.

Sebagai kawasan yang menjadi 'persimpangan' pertemuan dan perkembangan agama-agama besar dunia, semua agama meninggalkan jejak warisan budaya di Indonesia. Artinya, semua kelompok masyarakat yang berbeda berdasarkan agama memiliki dan menyumbangkan warisan budayanya. Semua daftar warisan budaya yang merupakan peninggalan agama-agama seperti yang dikemukakan UNESCO ada, dan yang lebih menarik lagi sebagian besar masih aktif sebagai warisan budaya yang hidup (*living heritage*).

Selain itu, sebagai bangsa yang memiliki ratusan suku, Indonesia juga menjadi rumah besar bagi beragam warisan budaya mulai bahasa, kerajinan, seni pertunjukan, ritus dan kepercayaan. Sebagian besar dari warisan budaya ini juga masih dijalankan dan dilestarikan sebagai bagian dari praktik ekonomi lokal, budaya, dan ritus, serta kepercayaan.

Menarik untuk melihat bahwa kebanyakan warisan budaya ini berkembang dan hidup di lingkungan penghayat kepercayaan atau agama leluhur. Kalaupun dipandang berada di lingkungan agama tertentu, Islam, misalnya, ia sering dianggap sebagai pengecualian yang unik. Melalui aparatusnya, pemerintah melakukan identifikasi dan registrasi terhadap berbagai warisan budaya ini.

Warisan budaya yang mendapatkan status sebagai 'warisan budaya nasional' akan mendapatkan perlindungan, pengembangan, dan pemberdayaan. Meski dalam banyak praktiknya, lebih sering diciptakan sebagai suatu 'invensi' untuk tujuan wisata, identitas kedaerahan, dan kerap terlepas dari konteks sosial-budaya masyarakat pemiliknya.

Meski umat Islam merupakan pemeluk terbesar, kebanyakan warisan budaya yang banyak diangkat di Indonesia adalah warisan keagamaan Hindu-Buddha seperti keberadaan candi-candi. Lebih-lebih bentuk candi dijadikan sebagai logo dan identitas daerah, bahkan identitas bangsa.

Ini jelas hal yang menarik, meski kecenderungan ini sebenarnya lebih banyak menunjukkan kuatnya pengaruh pengertian warisan budaya *ala* AHD yang menekankan bangunan fisik masa lalu, monumental, dan indah. Jelas wisata menjadi motif penting, jika bukan yang utama, dari kuatnya pengaruh AHD ini. Terabaikannya, atau bahkan tidak banyak dikenalnya di kalangan masyarakat berbagai warisan budaya *intangible* sebagai suatu warisan budaya lebih menegaskan kuatnya pengaruh pengertian AHD tersebut dalam praktik warisan budaya di Indonesia.

Dalam hal ini, pemerintah mengenalkan istilah "*death monument*" dan "*living monument.*" Candi Borobudur dan banyak candi lainnya, berstatus sebagai *"death monument,"* dalam pengertian ia merupakan situs yang pernah mati dan ditinggalkan dalam periode lama, yang kemudian ditemukan dan dibangun kembali. Karena itu, peruntukannya tidak lagi untuk ibadah khusus untuk umat Buddha. Ia menjadi tempat riset pengetahuan dan juga wisata yang seluruh pengelolaannya berada di bawah pemerintah.

Ini yang membedakan, misal, dengan Masjid Demak atau Gereja Blenduk yang pengelolaannya tetap dipegang oleh masing-masing kelompok pemiliknya. Masjid Demak dan Gereja Blenduk dipandang sebagai *"living monument"* karena ia sepanjang sejarahnya terus menerus digunakan sebagai sarana ibadah. Peran pemerintah dalam hal ini semata bersifat pemberdayaan.

Tentu kebijakan ini banyak dikritik dan dipandang diskriminatif. Tapi tujuan pemerintah tampaknya tidak semata untuk kepentingan wisata saja. Kebijakan ini juga untuk memelihara situs-situs itu sendiri, dengan mereduksinya hanya sebagai tempat wisata dan laboratorium pengetahuan.

Kendati demikian, ada hal menarik dijadikannya Candi Borobudur dan candi-candi lain sebagai tempat wisata membuatnya bisa dikunjungi oleh semua kalangan. Meski sebagaimana yang dicatat banyak ahli, proses itu tak banyak mengundang saling pemahaman dan pengenalan, serta lebih bersifat artifisial belaka.

Sebaliknya, monumen yang dikelola kelompok—sekali lagi, misal, Masjid Demak atau Gereja Blenduk—karena memang sepenuhnya masih digunakan sebagai sarana ibadah dan masih dikelola oleh kelompok masyarakat pemiliknya; terbatas untuk anggota kelompoknya sendiri dan relatif terbatas untuk orang di luarnya. Warisan budaya dalam hal ini tak berfungsi sebagai sarana dialog dan pertemuan anggota masyarakat yang berbeda.

D. Peran dan Sikap NU?

Seperti umumnya, warisan-warisan budaya ini juga menghadapi tantangan dan ancaman seperti bencana, konflik politik, modernisasi negara, dan lain-lain yang membuatnya dalam situasi rentan untuk hancur dan musnah. Dari sekian ancaman itu, penting digarisbawahi dalam hal ini ancaman dari kelompok-kelompok keagamaan puritan.

Dalam beberapa tahun terakhir ini, seringkali terdengar insiden, misalnya, sebuah pertunjukan wayang dibubarkan, upacara ritual diberangus, atau suatu tarian dilarang karena dianggap bid'ah, bahkan

syirik. Serangan-serangan itu dilakukan atas nama agama. Pada kenyataannya, banyak warisan budaya *intangible* hilang dan musnah karena desakan agama.

Sementara itu, dalam kasus keberadaan candi-candi, pemerintah memilih untuk menjadikannya sebagai *"death monument,"* dengan tak lagi menjadikannya sebagai sarana ibadah, dan atau menyerahkannya kembali ke pemeluk Buddha atau Hindu. Pada kenyataannya, candi-candi yang keberadaannya sekarang kebanyakan di tengah-tengah masyarakat Muslim, tetap berdiri tenang dan aman. Dengan cara ini, pemerintah melindunginya dari gangguan yang bersifat keagamaan.

Gelombang warisan budaya di masa mendatang semakin membesar seiring dengan semakin favoritnya juga wisata budaya. Apakah NU—sebagai organisasi Islam terbesar dan yang sejauh ini memerankan dirinya sebagai jembatan budaya melalui konsepsi "Islam Nusantara"-nya—bisa menerima, jika suatu saat karena perkembangan waktu, semisal, candi-candi diserahkan kembali pengelolaannya kepada kalangan umat Hindu-Buddha dan menjadi sarana ibadah lagi, sebagaimana juga lamat-lamat tuntutan yang berkembang belakangan ini?

Di lain pihak, bagaimana sikap NU jika situs-situs Islam dibuka juga sebagai sarana wisata yang mengundang kehadiran umat agama lain untuk datang, sebagaimana yang telah berlangsung di wilayah Turki dan negara-negara (berpenduduk) Muslim lainnya? Lalu bagaimana juga sikap NU terhadap pelarangan-pelarangan, pembubaran-pembubaran, dan pemberangusan-pemberangusan, entah itu upacara ritual, pertunjukan seni dan lainnya? Barangkali diperlukan suatu 'teologi warisan budaya' untuk menyikapinya. Suatu hal yang penting, warisan budaya memiliki titik masuk dan ruang untuk saling mengenal, menghargai, dan saling belajar.

Akhirnya, yang penting diingat NU berdiri di antaranya karena keinginan untuk mempertahankan 'warisan budaya', ketika pada tahun 1926 itu para ulama dan kiai mengirimkan sebuah tim ke Saudi Arabia (Komite Hijaz) yang di antara isinya, meminta agar pemerintah

kerajaan Saudi tidak menghancurkan makam-makam dan situs-situs tinggalan Islam dan ritual-ritual yang mengelilinginya dengan alasan bid'ah dan syirik.

Memang, saat itu belum dikenal istilah 'warisan budaya' dan nota keberatan NU untuk kepentingan pandangan, ajaran, dan konsepsi keagamaan NU atau Ahlus Sunah wal Jamaah sendiri. Tetapi bisa dikatakan bahwa dengan memperjuangkan pentingnya menjaga warisan budaya, NU sebenarnya juga memperjuangkan dirinya sendiri. *Wallâhu a'lam bisshawâb*.

10

FIKIH PERADABAN: MENGHADIRKAN SASTRA PROFETIK SEBAGAI PILAR UTAMA (MEMBACA GAGASAN KUNTOWIJOYO)

Aguk Irawan MN

A. Pendahuluan

Kuntowijoyo, selain sebagai seorang sastrawan, juga dikenal sebagai seorang sejarawan. Dua disiplin ilmu yang berbeda, tetapi sebenarnya saling terkait. Sastra mengemukakan realitas dan memaknainya, sementara sejarah merekam realitas dan mengemukakannya. Realitas sastra adalah realitas simbolis, sementara realitas sejarah adalah realitas aktual (Kuntowijoyo, 2006). Keduanya bisa memberi warna pada perjalanan suatu realitas. Bahkan sastra, menurut Kuntowijoyo, tidak cuma tafsir atas realitas, tapi berpeluang mengubah realitas itu dengan kesadaran kemanusiaannya.

Pada saat yang sama, sastra juga menyuarakan kata terdalam dari relung hati, yaitu kesadaran ketuhanan (transendental). Untuk meneguhkan ide ini, Kuntowijoyo lalu memaklumatkan sastra profetik sebagai sebuah sastra murni, sastra ibadah bagi sastrawan yang di dadanya tertanam iman, sekaligus kritik pada fenomena atau ideologi tertentu.

Pada tahun 1980-an, tepatnya pada suatu diskusi kecil di Jalan Kaliurang, bersama aktivis NU Yogyakarta, untuk pertama kali Kuntowijoyo mengenalkan istilah profetik (kenabian), yaitu ilmu sosial profetik. Kata ini digunakan untuk mengganti istilah teologi transformatif, yang menurutnya mengandung kerancuan dan menimbulkan salah paham (Kuntowijoyo, 1991, hlm. 479-480).

Kemudian, pada tahun 2005 Kuntowijoyo mengirim naskah berjudul *"Maklumat Sastra Profetik"* ke Majalah Horison. Tiga pekan setelah pengiriman naskah, Kuntowijoyo meninggal. Bersamaan dengan karya-karya obituari lainnya *"Maklumat Sastra Profetik"* pun dimuat Horison pada edisi No. 5 Mei 2005. Konsep sastra profetik ini sebenarnya merupakan "pembaruan" atas konsep sastra transendental yang disampaikan oleh Kuntowijoyo pada Temu Sastra Dewan Kesenian Jakarta, 6-8 Desember 1982.

Pada tahun 2006, Penerbit Grafindo menerbitkan buku dengan judul *"Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra."* Buku ini selain memuat ulang tulisan di atas, juga disertai sejumlah karya-karya Kuntowijoyo. Dalam tulisannya itu, Kuntowijoyo seperti hendak mengingatkan kepada kita (pembaca), bahwa ada yang ganjil pada perjalanan kesusastraan Indonesia, juga ada kontradiksi-kontradiksi yang pernah terjadi pada polemik kebudayaan kita di masa lalu, dan itu perlu ditengahi.

Jalan penengahan itu adalah dengan maklumat sastra profetik, yang menyangkut tiga hal, yakni kaidah, etika, dan struktur. Tentang kaidah sastra, Kuntowijoyo menisbatkan kaidah itu tak boleh lepas dari tiga hal penting: (1) epistemologi strukturalisme transendental, (2) sastra sebagai ibadah, dan (3) keterkaitan antarkesadaran.[1]

B. Kaidah Sastra Profetik

Pertama, epistemologi strukturalisme transendental. Teori strukturalisme ini dipelopori oleh tokoh linguistik, yaitu Ferdinand de Saussure. Secara definitif, strukturalisme berarti paham mengenai unsur-

[1] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 2-7

unsur, yaitu struktur itu sendiri, dengan mekanisme antarhubungannya, di satu pihak antarhubungan unsur yang satu dengan unsur lainnya, di pihak yang lain hubungan antara unsur (unsur) dengan totalitasnya.[2]

Tokoh strukturalisme berikutnya adalah Jeans Piaget. Jean Piaget memberi tiga dasar makna dalam strukturalisme, yaitu kesatuan, transformasi, dan regulasi diri. Makna yang total adalah makna yang mencakup tiga dasar tersebut, sehingga tiga dasar itu tidak bisa dipisahkan dari strukturalisme yang pada intinya memfokuskan diri pada karya sastra itu sendiri. Sependapat dengan gagasan tersebut dalam *Structuralisme*, menurut Kuntowijoyo, al-Quran itu struktur. Islam itu struktur. Struktur itu artinya keutuhan (*wholeness*), meskipun berlapis-lapis dan menjadi detail. Dalam bahasa al-Quran, struktur itu *kâffah* (Qs. al-Baqarah [2]: 208).

Gagasan dari epistemologi strukturalisme transendental Kuntowijoyo ini merujuk pada pemahaman dan penafsiran kitab-kitab suci atas realitas. Karena menurutnya, selain kitab suci itu transendental, sebab merupakan wahyu, juga karena kitab–kitab suci itu memang adalah struktur, dan pesan yang diajarkan ke tengah masyarakat pun terstruktur. Tidak ada pertentangan antara sub dengan sub, juga tidak ada kedudukan yang satu lebih tinggi dari yang lain. Misalnya, kedudukan antara satu kitab suci dengan kitab suci lainnya.[3]

Sebagai sastra yang berdasar kitab suci, sastra profetik ialah perwujudan dari penghayatan atas nilai-nilai kitab suci, itu artinya sastra profetik, adalah "kepanjangan tangan" dari kitab suci. Karena itu, sastra idealnya dibuat berdasarkan nilai-nilai dalam kitab suci, yang mencerdaskan, mencerahkan, dan seterusnya. Ia adalah sastra bagi

---

[2] Gilles Deleuze, "How Do We Recognise Structuralism?" In *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. 2002. Trans. David Lapoujade. Ed. Michael Taormina. Semiotext(e) Foreign Agents ser. Los Angeles and New York: Semiotext(e), 2004, hlm. 170–192. Lihat pula keterangan lebih lanjut pada Mudji Sutrisno & Hendar Putranto, *Teori-teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005

[3] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 3-4. Pelacakan teori strukturaliame lebih lanjut bisa ditelusur dalam, Jeans Piaget, *Sturkturalisme*, New York: Harper and Row Publisher, 1970. Lihat Blackburn, Simon (2008). *Oxford Dictionary of Philosophy*, second edition revised. Oxford: Oxford University Press dan John Sturrock (1979), *Structuralism and since: from Lévi Strauss to Derrida*, Introduction.

orang beriman. Karena sastra kepanjangan dari kitab suci, maka tak heran sastrawan sering disebut sebagai "Nabi Kecil." Karena mereka memang memegang peran penting dalam kehidupan.

Dengan cara dan pandangan tersendiri, mereka mampu menyempurnakan dunia dengan imajinasi seni yang tidak terbatas. Mereka menyeimbangkan rasio dengan nilai estetis, sehingga segala sesuatunya tidak kaku, tapi menjadi elastis dan menyentuh sukma. Epistemologi ini kian mengukuhkan pesan al-Quran (salah satu kitab suci), Qs. As-Syu'arâ` [26]: 24-27. Yaitu karya sastra, bagi orang beriman seharusnya punya peran transendental dan humanisme sosial.

Al-Quran menyebutkan kata penyair secara khusus dan sangat terang sebanyak 10 kali, dan dengan bentuk derivasinya (sinonimnya) sekitar 60 kali.[4] Secara istimewa, bahkan menyebut satu surahnya dengan nama asy-Syu'arâ` (para penyair).

Dalam sebuah riwayat diterangkan, Nabi merasa berhutang budi pada penyair Ibnu Rawahah—saat itu perang Muktah, jumlah pasukan Nabi sangat sedikit. Ketika melihat pasukan Romawi yang begitu banyak dan seperti tak ada ujungnya, nyali Muslimin menjadi ciut. Saat itu pulalah Ibnu Rawahah tampil dengan puisi-puisi patriotiknya yang mampu mendobrak semangat juang pasukan Nabi, sehingga perang berhasil dimenangkan. Padahal saat itu Nabi sudah memberi instruksi untuk mundur.

Sejak saat itu, al-Mubarad salah seorang sahabat sering meriwayatkan sikap apresiasi Nabi kepada sastrawan (penyair). Ia mengatakan bahwa Rasulullah sering menatap penyair dengan wajah tersenyum dan bersabda: *"Padamu semoga Allah memberi kemantapan hati."* Rasa hormat Nabi kian bertambah, sampai-sampai beliau melepaskan burdah (sorban)-nya dan memberikannya kepada Ka'ab, saat ia memeluk Islam. Kurun ini, sering disebut sebagai babak baru kesusastraan Arab dan juga bagi agama Islam. Penyair Islam bersama al-Quran, tidak saja telah berhasil membawa pembaharuan terhadap sastra Arab, namun juga terhadap kebudayaan secara keseluruhan.[5]

---

[4] Al-Baidlowi, *Mu'jam Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, cet II, Juz 1, Kairo: Haiah al-Masry al-Amma, 1970, hlm. 575-577. At-Tahawani, *Kasyaf Isthilahat al-Funun*, Juz II, Kairo: Haiah al-Masry al-Amma, hlm. 744-755

[5] Syauqi Dlaif, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, Kairo: Dar al-Maarif, 1968, hlm. 3-4

Epistemologi strukturalisme transendental ini menjadi kritik pedas pada genre sastra berbau seks yang begitu melimpah, dan menghampar persis di depan wajah kita belakangan. Bahkan kehadirannya seakan telah berani menantang model sastra sebelumnya yang dengan sembunyi-sembunyi, bagaimana ia harus mengungkapkan bahasa kelamin yang tabu itu. Menghasilkan karya sastra seks liar, berarti menyaksikan diri kita sendiri bermain di dalamnya.

Inilah teori kebudayaan. Sebab sastra merupakan tanggapan evaluatif terhadap kehidupan; sebagai semacam cermin yang memantulkan kehidupan kita sehari-hari. Dan seks adalah bagian yang sangat tabu bagi kitab suci, karena ia menyangkut hal-hal yang seharusnya ada di dalam ranjang pelaminan sebagai salah satu pemenuhan kebutuhan jasadi.

Gairah perempuan penulis sastra adalah fakta yang tak bisa ditolak. Dengan memunculkan karya sastra seks, sebagai upaya perjuangan sastra perempuan yang selama ini terpinggirkan, yang kehadirannya ingin mencerminkan sikap sebagai sastra pemberontak sebagai wujud pembebasan sastra. Perempuan ingin unjuk gigi bahwa mereka juga merupakan bagian sah, yang tak bisa diremehkan dalam khazanah sastra dan kebudayaan.

Ternyata upaya pembebasan ini justru memperburuk moral dan menenggelamkan budaya Timur kita yang santun dan bermartabat tinggi, dan tentu saja mengakibatkan pembusukan budaya.[6] Belakangan, kemudian datanglah Ayu Utami dan Djenar Mahesa Ayu. Kedua karya penulis itu, meski mengaku memuat jejak *mission-sacred*, namun kenyataannya, karya ini mendedahkan secara gamblang atas tubuh. Tubuh dijelmakan jadi medan pertarungan, perlawanan, sekaligus pembangkangan. Tubuh dalam pertarungan itu bukanlah "tubuh sosial-spiritual", tetapi "tubuh individual" dengan segala kemolekannya.[7]

---

[6] Aguk Irawan MN, *Sasta dan Pembusukan Budaya*, Jakarta; Republika, dimuat 03 April 2012. http://www.infoanda.com/Republika.

[7] Aguk Irawan MN, "Sastra Seks, Pragmatis atau Idealogis?" dalam *Pesan Al-Quran untuk Sastrawan*, Yogyakarta: Jalasutra, 2013, hlm. 52-53

Tidak bisa disangkal bahwa ketika mempersoalkan kerusakan moral dan budaya, banyak sekali variabel yang berkaitan. Media massa jelas menjadi aktor utama dalam hal ini. Buku sastra sebagai bagian dari media massa, jika terus menurus memunculkan karya sastra yang telanjang dan vulgar, jelas berpengaruh meliarkan syahwat masyarakat dan tentu saja ini berdampak negatif, karena keterkaitannya dengan rekayasa sosial.

Dengan demikian, masyarakat yang masih menganut budaya Timur yang santun dan bermartabat tinggi dibuat penasaran dan rapuh oleh karya-karya telanjang yang menggelikan itu. Stigmatisasi masyarakat yang selama ini masih memegang kuat aturan normativitas, bergeser menuju arah kebebasan tanpa terkendali dan keterbukaan yang sebebas-bebasnya.[8]

Selain itu, epistemologi strukturalisme transendental juga menjadi kritik bagi budaya massa. Bagi Kuntowijoyo, budaya massa adalah gejala mayoritas sosial yang "tak berbudaya," dan manusia massa hanyalah seorang yang memuja kelatahannya. Pikirannya hanya terfokus pada apa yang menjadi tren, dan digemari pasar. Maka manusia massa adalah mereka yang sudah menyerah pada pasar, arus hedonisme, materialisme, dan kemacetan moral. Budaya massa ini merupakan akibat lurus dari arus globalisasi dan penemuan teknologi informasi yang tak terbendung.[9]

Sebenarnya, kepentingan industri untuk mengembalikan modal dan meraih keuntungan (*profitable*) agar bisa memberikan royalti yang layak guna meningkatkan kesejahteraan penulis adalah hal logis dan rasional. Karena pada kenyataannya, karya sastra juga bagian dari pasar/ industri budaya. Di sini karya sastra memiliki posisi yang sama dengan industri film atau musik, yang tidak hanya membawa peran kultural tapi juga peran bisnis.

Tapi sekali lagi, problem peliknya adalah; bagi dunia industri, pasar selalu segalanya. Inilah sesuatu yang mencemaskan itu. Sebab

[8] Aguk Irawan MN, *Pesan Al-Quran untuk Sastrawan*, Yogyakarta; Jalasutra, 2013, hlm. 42

[9] Kuntowijoyo, "Industrialisasi dan Dampak Sosialnya," dalam *Prisma*, No 11/12, November/Desember, 1983, hlm. 72. Kegelisahan serupa bisa ditelusur dalam, "Mosque, City, and Market", Southeast Asian Studies Program, Institute of Southeast Asian Studies, 1984, hlm. 8

agar suatu hasil industri (dalam hal ini karya sastra) bisa diterima oleh pasar (laris), baik penerbit maupun penulis, harus dapat memenuhi apa saja syahwat pasar. Selanjutnya, karya sastra diposisikan sebagai sebuah 'komoditas' yang menjadi salah satu alat perputaran modal. Ia lalu dimasukkan dalam proses industrialisasi dan kapitalisasi itu.

Maka tak heran, sejarah kesusastraan kita lebih cenderung sejarah "perayaan" demi "perayaan" sastra pasar. Ketika syahwat pasar terhadap novel pop begitu kuat, maka penerbitan karya sastra pop mengalami industrialisasi dan kapitalisasi. Lalu, tumpah ruahlah karya sastra dari penulis seperti Marga T, Mira W, Eddy D Iskandar, Motinggo Busye, Teguh Esha, Ashadi Siregar, atau Maria A Sardjono, Titiek WS, dan La Rose. Perayaan kemudian berlanjut ke sastra *teenlit-chicklit* dan sastra jenaka-humoris. Sastra dari gerbong ini ditulis anak-anak muda yang cantik, ganteng, dan *smart*. Sastra mereka banyak dijumpai di toko-toko buku dengan cover yang menarik. Selain pop dan *teenlit*.

Fenomena mutakhir, dunia sastra kita kehadiran sesuatu yang sangat unik; yaitu dengan hadirnya label fiksi islami (baca: sastra bersifat Islam, bukan ideologi Islam substantif). Meski hadirnya fiksi islami oleh perintisnya dianggap sebagai upaya dakwah melalui karya sastra, namun sesungguhnya, apa yang disematkan di belakang justifikasi "Islam," itu tak lebih dari sekedar "mujamalah" belaka. Fiksi islami, yang penerbitannya semula hanya ditangani oleh penerbit kecil, misal Annida, Forum Lingkar Pena (FLP), Asy-Syamil, dan FBA Pers, karena karya dari jenis ini memiliki syahwat pasar yang sangat kuat. Belakangan, muncul fenomena sastra motivasi.

Terbitnya novel *Laskar Pelangi* (Andrea Hirata) mendorong penerbitan novel semacamnya. Novel ini laku keras karena banyak memberikan dorongan atau motivasi bagi pembacanya. Maka, masuklah ia dalam sistem industri yang berorientasi pada kapitalisasi. Berbondong-bondonglah penerbit besar ikut pula.[10]

[10] Aguk Irawan MN, "Pertemuan Sastra dan Pasar", dalam *Pesan Al-Qur'an untuk Sastrawan*. Yogyakarta: Jalasutra, hlm. 172-173

Selain permasalahan pelik di atas, problem selanjutnya adalah sederetan penyair mutakhir kita yang nyaris menampilkan wajah puisi serupa, yaitu puisi gelap, terlalu sublim, dan hampir mustahil bisa dipahami. Mereka menampilkan bahasa yang cukup pelik, dengan retorika yang absurd dan hanya bermain di wilayah metaforik saja.

Sindhunata mengungkapkan kegelisahan ini bahwa hampir puisi kita terakhir ini, jika nama penyairnya dihilangkan tak ada bedanya lagi antara penyair si A dan penyair si B. Karena itu epistemologi transendental perlu dimaklumkan kepada para sastrawan, agar ia menjadi bagian yang mengingatkan kembali dimensi kitab suci (keilahian), dan menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan. Hal ini agar masyarakat bisa merasakan kembali dunia ini dengan kebesaran Tuhan.[11]

Kedua, sastra sebagai ibadah. Pekerjaan kesusastraan bagi Kuntowijoyo mesti diniatkan sebagai ibadah. Ibadah dalam bahasa lain adalah pengabdian. Ibadah yang dimaksud di sini dalam arti luas, karena ajaran agama itu terdiri dari *hablun minallâh* (hubungan dengan Allah) dan *hablun minannâs* (hubungan dengan sesama manusia). Islam yang utuh ini harus meliputi kedua hal ini pada seluruh muamalahnya. Pengarang yang shalat dengan rajin, zakat dengan *ajeg*, haji dengan uang halal, Islamnya tidaklah *kâffah* kalau pekerjaan sastranya tidak diniatkan ibadah.[12]

Menurut Kuntowijoyo, orang yang mengaku Islam tidak dapat sekaligus menjadi orang komunis. Karena komunisme adalah "agama" materialistik yang ateis. Namun orang Islam boleh menyebut dirinya Neo-Freudian, misalnya, sebab Islam itu agama, sementara Neo-Fruedian itu ilmu, yang tidak menghalangi seseorang untuk beribadah. Karena agama dan ilmu itu berbeda tingkat kedalaman dan aplikasinya dalam muamalah.[13]

Maklumat sastra profetik sebagai ibadah ini jika diperas, maka hasilnya adalah iman (transendental) dan amal. Kedua kata ini selalu

---

[11] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interprestasi untuk Aksi*, hlm. 484
[12] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 4
[13] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 4

disebut bersama-sama dengan satu tarikan nafas dalam al-Quran, *alladzîna âmanû wa amilushâlihât* (beriman dan berbuat). Tentu kata berbuat di sini yang dimaksud adalah kebaikan dengan dilandasi iman. Sebagai konsekuensinya, maka akan sia-sia jika seorang bekerja, dalam hal ini menulis karya sastra tanpa diniati sebagai ibadah. Bentuk nyata dari visi kesadaran ini nantinya adalah seperti apa dan bagaimana sebuah karya dihasilkan atau ditulis.

Maklumat sastra profetik sebagai ibadah ini, Kuntowijoyo seperti hendak melontarkan kritik pedas pada perdebatan sengit yang terjadi di masa lalu, sejarah polemik kebudayaan Indonesia pada periode 1950-1965, yang penuh dengan kontroversi, antara kubu Lekra Versus Manikebu. Lekra adalah akronim dari Lembaga Kebudayaan Rakyat. Lekra merupakan organisasi yang didirikan pada tanggal 17 Agustus 1950 di Jakarta. Dalam menjalankan organisasinya, Lekra mempunyai pedoman yang disebut Mukadimah Lekra (1959). Berdasar mukadimah ini, ada beberapa jargon yang dianggap lekat dengan jargon Lekra seperti realisme sosial, yaitu sastra/ seni untuk rakyat, serta ideologi politik di atas seni.

Sementara pihak yang berseberangan, Manikebu (Manifes Kebudayaan) adalah konsep kebudayaan nasional yang dikeluarkan oleh para penyair dan pengarang pada 17 Agustus 1963. Manifestasi ini dilakukan guna melawan dominasi dan tekanan dari golongan kiri, dengan ideologi kesenian dan kesusastraan realisme sosial yang dipraktikkan oleh seniman-seniman yang terhimpun dalam Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra). Manikebu lekat dengan jargon "humanisme universal" dan seni untuk seni, *art to art,* serta Pancasila sebagai falsafah kebudayaan. Jargon-jargon yang oleh PKI dianggap menentang Manipol/ USDEK-nya Soekarno.[14]

Melihat dari dua jargon ini dari sudut pandang Kuntowijoyo, bagi Lekra, jika sastra sebagai panglima politik, maka sastra akan kehilangan daya magis dan sakralnya. Juga terlalu berisiko untuk

[14] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlmn. 14-15. Terkait polemik ini bisa ditelusur lebih lanjut D. S. Moeljanto dan Taufiq Ismail. *Prahara Budaya: Kilas-Balik Ofensif Lekra/PKI Dkk*. 1995.Bandung: Penerbit Mizan

estetika, sementara jika seni untuk seni bagi Manikebu, seorang sastrawan seakan hanya menulis untuk kalangan sastrawan sendiri, dan demi estetika itu sendiri, dengan begitu sastra akan kehilangan manfaatnya. Karena itu, bagi Kuntowijoyo, manifesto keduanya telah melupakan hal yang mendasar bagi lahirnya sebuah karya, yaitu seni sebagai bentuk pengabdian (ibadah), baik itu pengabdian kepada sesama manusia, atau kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Dari pengabdian inilah, justru akan lahir kemerdekaan, sebab kekuasaan Tuhan itu bersifat membebaskan. Sementara kekuasaan manusia ini mengikat. Pernyataan ini sekaligus sebagai kritik bagi kelompok sekularisme, yang berpendapat pengabdian kepada Tuhan itu belenggu dan mengikat.[15] Dari sisi lain, ini adalah jalan tengah ketika arah kebudayaan dan sastra kita yang semakin tak terarah pasca hadirnya polemik kebudayaan. Polemik kebudayaan memang menjadi tonggak dan kegelisahan para intelektual di Indonesia membincangkan diskursus dan identitas sastra dan kebudayaan kita.

Ketiga, keterkaitan antarkesadaran. Kuntowijoyo mengajak kita untuk merenungkan kembali, mengapa kita mesti berkarya dan untuk apa? Jawaban dari pertanyaan ini kita butuhkan tidak saja untuk diri sastrawan, tapi juga untuk arah sastra dan kebudayaan kita di masa yang akan datang. Baginya, percuma seorang berkarya, jika tanpa adanya kesadaran akan religiusitas. Sebab, sebagai umat yang mengakui adanya Tuhan, sekali lagi bersastra bukan sekadar bermantra, tetapi ia memiliki keterhubungan (*continuum*) antara makhluk dan ciptaan-Nya melalui transendensi.[16]

Jadi konsep antarkesadaran adalah *continuum* kesadaran kepada kemanusiaan dan kesadaran pada ketuhanan. Dua kesadaran ini harus berimbang, tidak bisa salah satunya mendominasi atau dimenangkan. Misalnya, memenangkan kesadaran ketuhanan, melalui asketisme yang ekstrim, dengan tema *uzlah* (mengasingkan diri) dan *wadat* (tidak menikah), ini tidak bisa dibenarkan. Karena sebagai makhluk sosial,

[15] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 5
[16] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm. 6

manusia punya hubungan dan tanggung jawab dengan lingkungan sosial sekitar, dan tentu tuntutan agar bisa memberi manfaat. Begitu sebaliknya, perjuangan pada kemanusiaan, seperti pada HAM, demokrasi dan kemerdekaan, misalnya, tidak boleh melupakan Tuhan.[17]

Pada titik inilah, kesusastraan, sama sekali berbeda dengan mantra atau doa-doa religius yang bisa dikatakan tidak punya dampak apa pun pada sosio-historis, sebab sastra berpotensi berdampak dan ikut serta pada perubahan masyarakat. Dalam maklumat, keterkaitan antarkesadaran ini, Kuntowijoyo seolah mau menampar para sastrawan yang hanya sekadar mengeluarkan karya sastranya (puisi, cerpen, atau novel) tanpa mau tahu mengapa dan sebab apa mereka berkarya.

Terkait tema keterkaitan antarkesadaran ini, perlu juga direnungkan latar belakang turunnya ayat, *"Dan para penyair diikuti oleh orang-orang yang sesat,"* (Qs. asy-Syu'arâ` [26]: 24-27). Lantas Hasan bin Tsabit dan Ibnu Rawahah, yang dikenal sebagai penyair Muslim, cepat-cepat menghadap Nabi Saw., dan berkata, *"Wahai Rasulallah, ayat tersebut telah turun, dan engkau sungguh mengetahui bahwa kami ini adalah penyair."* Nabi kemudian bersabda, *"Sesungguhnya orang mukmin berjuang melalui pedang dan lidah (tinta)-nya."*

At-Tahawani kemudian mengutip pendapat al-Baidhawi dalam menafsirkan ayat tersebut. Menurutnya, memang sebagian besar penyair saat itu hanya mengungkapkan khayalan-khayalan yang jauh dari kebenaran, dan sebagian besar dari mereka itu telah mengumbar syahwatnya melalui kata-kata berkaitan dengan cinta dan pencabulan; cumbu rayu, menyebut sifat perempuan dan bentuk tubuhnya dengan telanjang, laksana mereka melihat onta di hadapannya, janji dusta, dan bangga dengan sesuatu yang tidak benar, juga hinaan kepada sesamanya.[18]

Kemudian, dia menjelaskan Firman Allah selanjutnya, *"Kecuali orang-orang yang beriman"*, sebagai pengecualian penyair mukmin yang baik, yang sering mengingat Allah, dan dorongan untuk memegang

[17] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm.6-7
[18] At-Tahawani, *Kasyaf Isthilahat al-Funun*, Juz II, hlm. 744.

pada norma atau etika, seperti menjaga kemaluan, penyeruan untuk beribadah kepada Allah, bersilaturahmi dan semacamnya.

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan, untuk menopang peradaban suatu bangsa, kita tidak bisa berharap pada karya-karya sastra yang hanya mengandung nilai-nilai rendahan? Sementara sejarah sastra Jahiliah telah membuktikan kegagalannya. Pada Qs. asy-Syu'arâ` [26]: 24-27, sebelum penunjukan (klaim) bahwa penyair-penyair itu diikuti orang-orang yang sesat, ayat sebelumnya memberitahukan kepada kita, kepada siapa setan itu akan turun? Sebagai jawaban, ayat berikutnya menjawab, bahwa setan akan turun kepada pendusta dan para penyair yang tidak tahu untuk apa mereka berkarya.[19]

C. Sastra Profetik dan Peradaban

Berbicara peradaban suatu bangsa, kita diingatkan pada pemikiran Abdul Majid Najjar. Ia memberikan gambaran umum tentang faktor-faktor kebangkitan dan kemunduran sebuah peradaban, juga unsur-unsur peradaban, khususnya Islam. Secara umum, Abdul Majid Najjar membagi pembahasannya ke dalam tiga bagian: *Pertama*, status manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, yang bertanggung jawab meningkatkan kualitas individu dan sosial; bekerjasama, bermusyawarah, amar makruf nahi munkar, berpegang teguh pada tauhid, dan merefleksikan secara kritis realitas kehidupan. Semua ini adalah alasan mengapa manusia harus memakmurkan kehidupan dunia.

Kedua, sebagai aktor peradaban, manusia adalah makhluk spiritual yang berpegang pada tauhid, berakhlakul karimah, menjunjung kemanusiaan dan memiliki sifat amanah dalam menjalankan tugas. Manusia juga bertanggung jawab untuk melestarikan agama, mengembangkan ilmu pengetahuan, dan menjaga lingkungan hidup. Manusia harus adil dalam menegakkan hukum, dan moderat dalam bersikap.

Ketiga, Najjar mengatakan, alam semesta ini merupakan objek, dan manusia sebagai subjeknya. Namun, berbeda dengan pandangan

[19] At-Tahawani, *Kasyaf Isthilâhât al-Funûn*, Juz II, hlm. 745

sekuler, manusia sebagai subjek harus berjalan di atas nilai-nilai spiritual-religius. Karenanya, manusia bertanggung jawab menjalin hubungan yang harmonis, baik sesama manusia (*hablun minannâs*) maupun dengan alam (*hablun minal 'âlam*). Manusia harus lemah lembut dalam berinteraksi dengan alam.[20]

Salah satu bukti bahwa manusia merupakan subjek dan alam adalah objeknya, adalah perintah agama agar manusia memikirkan ciptaan Tuhan, supaya terjadi peningkatan spiritualitas. Manusia juga diperintahkan memanfaatkan alam semesta untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan, serta keindahan seni. Alam ini menginspirasi manusia. Terakhir, alam material juga memberikan manusia manfaat untuk keberlangsungan hidup dan peradaban.

Dengan demikian, aspek ontologis Fikih Peradaban Islam berpijak pada esensi manusia sebagai khalifah Tuhan Yang Maha Esa untuk memakmurkan kehidupan, baik spiritual, intelektual, seni, dan kebutuhan material. Manusia sebagai subjek harus berlemah lembut terhadap alam sebagai objek, dan menjadikan alam mitra bagi manusia. Lantas, bagaimana mewujudkan peradaban Islam semacam itu? Bagaimana kerangka epistemologinya? Nuruddin Mukhtar al-Khodimi memberikan jawaban epistemologis yang komprehensif.

Dengan menggunakan paradigma *Maqashid*, Nuruddin Mukhtar Khodimi menjelaskan bagaimana cara mengerjakan aktivitas-aktivitas peradaban kontemporer. Seluruh kerja peradaban harus didasarkan pada *Maqâshid Syarî'ah*. Tujuan syariat, menurut Nuruddin, sejalan dengan kerja peradaban itu sendiri. Yaitu, memberikan dan menciptakan manfaat material dan spiritual bagi manusia. Tujuan syariat juga memungkinkan manusia untuk melaksanakan ibadah, tanpa lupa tujuan memakmurkan kehidupan duniawi.

Maqâshid Syarî'ah merupakan kaidah-kaidah prinsipil dan universal, yang dirangkai dengan benang-benang ajaran syariat agama. Jadi, kerja peradaban untuk mewujudkan *maqâshid syarî'ah*,

[20] Abdul Majid Najjar, *Fikih at-Tahadhdhur al-Islami: as-Syuhûd al-Hadhari li al-Ummah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dar al-Arab al-Arabi, 1999).

dengan mengikuti jalur-jalur syariat. Pemenuhan ajaran syariat dapat mengantarkan manusia pada tujuan penciptaan. Dari sana, pemenuhan kebutuhan-kebutuhan *dharûriyât*, *hajiyât*, dan *tahsîniyât* menjadi dimensi syariat Islam.

Nuruddin Mukhtar Khodimi kemudian menyimpulkan bahwa kesadaran akan *maqâshid syarî'ah* merupakan cara yang tepat untuk membangun peradaban Islam, yang sesuai dan menjawab berbagai peluang dan tuntutan zaman. Pandangan epistemologis Nuruddin Mukhtar al-Khodimi melengkapi pandangan ontologis Abdul Majid Najjar. Umat Muslim harus membangun peradaban sebagai bentuk tanggung jawabnya atas amanah Tuhan sebagai *"khalîfah fil ardh."* Namun, implementasinya bersandar pada *maqâshid syarî'ah*. Jika tidak, kerja-kerja peradaban umat Muslim rawan jatuh pada peradaban yang sekuler.[21]

Memang, tidak banyak sarjana muslim yang mengkaji Fikih Peradaban ini. Tetapi, bukan berarti Fikih Peradaban tidak mendapat tempat di lingkungan akademik umat Muslim. Abdul Majid Najjar dan Nuruddin Mukhtar Khodimi cukup merepresentasikan gagasan tentang antologi dan epistemologi peradaban Islam. Sedangkan tujuan akhir (aksiologi) Fikih Peradaban, menurut Malik Bennabi, adalah untuk menjaga nilai-nila moral spiritual dan religius Islam.

Malik Bennabi juga mengatakan, sejarah peradaban dunia mencatat bahwa kebangkitan dan kemunduran peradaban ditandai dengan moralitas. Ketika umat manusia sudah sepenuhnya terjerumus dalam materialisme dan meninggalkan moralitas agama, maka saat itu peradaban berjalan menuju jurang kemundurannya. Peradaban itu tentang "Turab" (tanah)/ materi. Namun, kehilangan moralitas agama sama saja membangun kehidupan material tanpa ruh spiritual-religius. Materialisme, yang tidak ditopang oleh agama dan akhlak, menjadi alasan kehancuran peradaban itu sendiri.[22]

---

[21] Syeikh Nuruddin Mukhtar Al-Khodimi, *Fikih at-Tahadhdhur: Ru'yah Maqâshidyyah*, (Mesir: Dar as-Salam, 2014).

[22] Bu'izzat Abdul Qadir, "al-Tsaqâfah wa al-Hadhârah fi al-'Âlam al-Islâmi min Manzhûr Malik bin Nabi," *Academic Studies on Thought and Civilization*, Vol. 8, No. 8, (2013).

Dengan demikian, sastra profetik menjadi salah satu pilar penyangga kebangkitan peradaban manusia. Sebab, sastra profetik memenuhi dua standar peradaban sekaligus, yaitu: aspek material berupa sastra murni, dan aspek spiritual berupa sastra sebagai wujud ibadah kepada Tuhan. Kontribusi Sastra Profetik Kuntowijoyo sangat besar dalam menegakkan peradaban umat manusia di muka bumi.

D. Sastra Profetik dan Etika

Adapun etika profetik yang seharusnya terkandung dalam karya-karya sastra, menurut Kuntowijoyo, ada tiga hal, yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi.[23] Ketiga etika itu ia dapatkan melalui perenungan terhadap Qs. Âli 'Imrân [3]: 110. Menurutnya, ketiga etika itu adalah nama lain dari *amar ma'ruf* (menyuruh/ menegakkan kebaikan; humanisasi), *nahi munkar* (mencegah kemungkaran; liberasi), dan *tu'mina billâh* (beriman pada Tuhan; transendensi). Tiga muatan inilah yang menguatkan karakter sastra profetik menuju cita-cita masyarakat yang religius-humanis.[24]

Pertama, konsep tentang humanisasi. Menurut Kuntowijoyo, tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia. Kita tahu bahwa kita sekarang mengalami proses dehumanisasi karena masyarakat industrial kita menjadikan kita sebagai bagian dari masyarakat yang abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Kita mengalami obyektivikasi ketika berada di tengah-tengah mesin politik dan mesin pasar. Ilmu dan teknologi juga membantu kecenderungan reduksionistik yang melihat manusia dengan cara parsial. Sehingga upaya religius-humanisasi perlu dilakukan mengingat ada tanda-tanda bahwa masyarakat Indonesia sedang menuju ke arah dehumanisasi. Akibat dehumanisasi, perilaku manusia lebih dikuasai oleh alam bawah sadarnya, bukan atas kesadaran dirinya.[25]

---

[23] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm. 8-24

[24] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm. 8-9

[25] Kuntowijoyo, "Industrialisasi dan Dampak Sosialnya," hlm.72-73. Jacques Ellul menyebut manusia mesin (*l'homme machine*), sebagai era dunia modern. Lalu kata mesinpun diterapkan dalam berbagai bidang, seperti mesin politik, mesin budaya, mesin ekonomi, mesin birokrasi dan lain sebagainya. Lihat Jacques Ellul dalam *The Technology Soceity*, New York: Vintage Book, 1964,

Selanjutnya, dehumanisasi ini membentuk fenomena-fenomena semacam manusia mesin, manusia dan masyarakat massa, serta budaya massa. Di satu sisi, bagi masyarakat yang lain, dehuminasi menuju masyarakat yang anti-sosial, justru over pada misi ketuhanan. Karena itu, konsep humanisasi dalam sastra menawarkan pilihan dan membuka peluang memperbesar watak humanis kita, dan menghargai manusia dengan harga kemanusiaannya.

Asal-usul pikiran tentang etik profetik ini, menurut Kuntowijoyo, bisa ditelusuri dalam tulisan-tulisan Iqbal dan Roger Garaudy. Terutama saat Iqbal berbicara soal Mi'raj, bahwa Nabi Muhammad Saw. telah sampai ke tempat paling tinggi di Sidratul Muntaha, yang menjadi dambaan ahli mistik, dekat dengan Ilahi, tetapi ia harus kembali ke dunia untuk menunaikan tugas-tugas sosialnya. Pengalaman keagamaan yang luar biasa itu tidak mampu menggoda Nabi untuk berhenti di maqam tertingi itu. Namun, beliau menjadikannya sebagai kekuatan psikologis untuk menggerakkan perubahan sosial dan kemanusiaan.

Dengan kata lain, pengalaman religius itu justru menjadi dasar keterlibatannya dalam sejarah, sebuah aktivisme sejarah. Sunah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang puas dengan pencapaiannya sendiri. Sunah Nabi yang demikian ini yang disebut dengan etika profetik. Tentu maklumat ini juga sebagai kritik pedas bagi sebagian penyiar-mistisisme yang berlebihan membiarkan egonya untuk 'mabuk' dengan Allah tanpa lagi peduli dengan kondisi sosialnya. Atau dalam bahasa lain, karya sastra akan lebih baik yang bisa menjangkau Langit, dengan masih menginjakkan kaki di bumi.[26]

Kedua, konsep tentang liberasi. Kata liberasi diambil dari kata *liberation* artinya "pembebasan," dan "tindakan memerdekakan." Istilah ini kemudian dipilih oleh Kuntowijoyo untuk mewakili gagasan liberasi dalam sastra profetik, yaitu pembebasan manusia dari

---

hlm. xxv. Ciri-ciri menusia mesin dan dampaknya bisa juga ditelusur dalam Erich Formm, *The Revolution of Hope: Towards a Humanized Technology*, New York: Colophan Books, 1968, hlm. 87-88

[26] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interprestasi untuk Aksi*, hlm. 483

belenggu atau pengekangan dan penindasan yang dilakukan oleh manusia lain, atau kelompok masyarakat, bahkan negara. Penindasan ini dapat dilakukan oleh kelompok mayoritas kepada minoritas, kelompok borjuis kepada kaum proletar, dan kelompok adikuasa kepada kelompok yang lemah.

Kuntowijoyo menyebut dua macam liberasi yang bisa menjadi tema sastra; liberasi dari kekuatan eksternal dan liberasi dari kekuatan internal. Namun demikian, dalam maklumat ini Kunto hanya membicarakan penindasan dan ketidakadilan internal yang ada, dan yang pernah ada dalam masyarakat Indonesia, yaitu: (1) penindasan politik atas kebebasan seni pra-1965; (2) penindasan negara atas rakyatnya di masa Orde Baru; (3) ketidakadilan ekonomi; (4) ketidakadilan gender.

Secara khusus, Kuntowjioyo menyinggung penindasan struktural kesusastraan Indonesia oleh Negara. Kuntowijoyo menyebutkan ketika periode Soekarno, sampai periode Soeharto pun demikian halnya. Dari sisi ini, apa yang dimaksud dengan gagasan liberalisasi belum terpenuhi. Sastra yang memiliki kebebasan berpikir dan memiliki ruang ekspresi menjadi terpencil tatkala Negara hadir ikut mengontrol dan mengintervensi.

Gagasan sastra sebagai sebuah karya manusia yang keluar dari lubuk hati, dari kedalaman jiwa sirna, karena ada campur tangan dan tekanan. Tidak hanya semasa Manikebu yang dilarang oleh Soekarno, dan Lekra yang dilarang Soeharto, bahkan di rezim ini sastra seperti dibungkus dan diarahkan pada garis tunggal di bawah pemerintahan Soeharto, sehingga daya liberalisasi sastra di tengah masyarakat terkendali.[27]

Ketiga, konsep transendental. Kuntowijoyo menjelaskan, transendensi (Latin: transcendere, melampaui) sebenarnya tidak harus berarti kesadaran ketuhanan secara agama saja, tetapi bisa mewujud dalam kesadaran terhadap makna apa saja yang melampaui batas kemanusiaan. Dalam Islam, lanjut Kuntowijoyo, transendensi itu

[27] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm. 14-17

berupa sufisme. Adapun kandungan sufisme, seperti *khauf* (takut), *raja`, tawakkal, qanâ'ah, syukur, ikhlâs*, dan sebagainya adalah tema-tema sastra transendental.[28] Tetapi ia menghendaki dalam transendensi harus terwujud keseimbangan antara hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan manusia, bahkan tidak lupa hubungan manusia dengan alam dan makhluk lain. Oleh karena itu, melalui sastra profetik, Kuntowijoyo berusaha "membumikan" sastra transendental yang selama ini dianggap hanya berurusan dengan dimensi ketuhanan.

Menurut Kuntowijoyo, modernisasi yang masuk dalam kehidupan masyarakat telah membuat manusia terkungkung pada realitas yang hanya ditangkap oleh alat indra dan akalnya.[29] Maka dari itu, masyarakat perlu mengembalikan ruh dalam dirinya dengan menanamkan nilai-nilai spiritual dalam kehidupannya. Salah satu usaha menanamkan nilai spiritual ini adalah dengan sastra transendental.

Sebagai simpulan, Kuntowijoyo menyebut sastra profetik adalah senjata budaya orang beragama untuk melawan musuh-musuh materialisme dan sekularisme tersembunyi. Ketika masyarakat kehilangan kendali atas religiusitas, sementara modernitas berjalan cepat, maka di titik inilah konsep transendental mampu mengembalikan nilai-nilai humanisasi.

Kuntowijoyo juga melihat ketiga konsep etika profetik itulah yang mesti ada dalam kesusastraan kita. Menurutnya, sebagai Negara yang mempercayai Tuhan, tentu sastra kita tak lebih dari sarana kita sebagai ibadah dan wujud transendensi kepada Tuhan. Ia menganggap karya sastra yang mengarah ke arah transendensi itu penting, akan menyentuh, sekaligus mengingatkan kita kepada kesadaran kita sebagai makhluk. Apalagi sebagai Negara yang memiliki keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sudah barang tentu karya sastra yang bernafaskan ketuhanan penting dihadirkan di negeri ini.

---

[28] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm. 23
[29] Kuntowijoyo, "Industrialisasi dan Dampak Sosialnya," hlm. 73

Alasan lain, sebagaimana terkandung dari surat Âli 'Imrân [3]: 110 tersebut, bahwa umat Islam akan menjadi umat terbaik (*khaira ummah*) dengan syarat mengerjakan tiga hal sebagaimana disebut oleh ayat tersebut. Jadi, sebuah umat tidak akan secara otomatis menjadi *the choosen people*. Konsep *the choosen people* dalam Islam ini berbeda dengan konsep *the choosen people* dari Yudaisme. Konsep Yudaisme menyebabkan rasialisme, sedangkan konsep umat terbaik dari Islam justru sebuah tantangan untuk bekerja lebih keras ke arah aktivisme sejarah.

E. Struktur Sastra Profetik

Di ujung maklumatnya, Kuntowijoyo menjelaskan bagaimana seharusnya meletakkan konsep-konsep etika profetik dalam karya sastra secara struktur. Menurutnya, sastra adalah strukturalisasi dari imajinasi, nilai, dan pengalaman. Imajinasi dalam pandangan Kuntowijoyo adalah struktur wajib dalam sebuah karya sastra, sementara dua hal lainnya adalah pilihan.[30]

Di dalam struktur karya profetik; imajinasi, nilai, dan pengalaman yang bisa menghadirkan karya sastra profetik, yaitu menghilangkan sekat dikotomi dua dunia, baik dalam cerpen, novel, sajak, maupun esai-esainya. Melalui dua dunia ini, Kuntowijoyo tidak sekadar mencari perbedaan dikotomis, melainkan mencari sintetis yang dapat "menyatukan" keduanya. Dengan ungkapan lain, Kuntowijoyo ingin membuat fisik dan metafisik berjalan berdampingan, bukan memisahkannya seperti yang dilakukan dalam konsep sufi, yang menjadikan sajak-sajaknya terpencil di bumi dan hanya menjangkau langit.

Hal demikian ini sudah dibuktikan oleh Kuntowijoyo, misalnya, dalam buku antologi puisinya, *Makrifat Daun, Daun Makrifat*. Sajak-sajaknya adalah serbuan dari langit, akan tetapi masih menjejak

[30] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm.29. Kuntowijoyo, "Strukturalisasi Imajinasi, dan Strukturalisasi Nilai," dalam Abdul Rozak Zaidan dan Nikmah Soenardjo, *Indonesian Writer: Recipient of S.E.A Award* (Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1999.

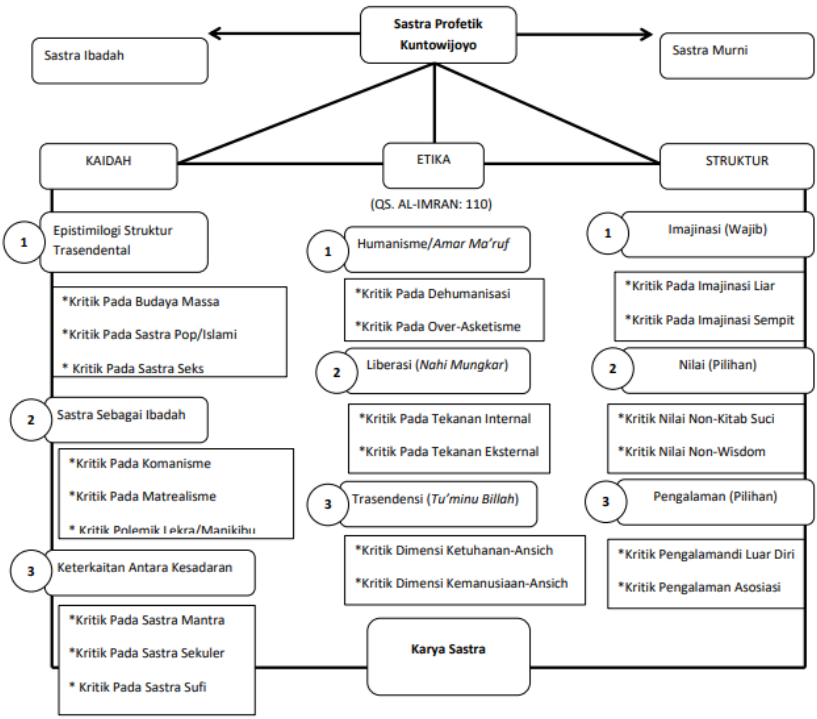
bumi. Ia masih bicara tentang pemogokan, sebagai rasa empati penderitaan kaum buruh. Sajak-sajak ini juga sebuah pemberontakan, pemberontakan metafisik terhadap matrialisme. Pemberontakan dari jenis yang paling sederhana. Tidak melahirkan syuhada. Tidak bersuara, tetapi menyeluruh. Beradab dan mulia.[31] Antologi puisi ini sebagai merupakan antologi paling akhir yang dihasilkan Kuntowijoyo. Diterbitkan oleh Gema Insani Press (1995), memuat 47 sajak-sajak pendek dengan nafas religius yang kental yang tetap tidak mengabaikan kenyataan horizontal. Buku ini bisa dipakai untuk melacak adanya tema sastra profetik yang dianjurkan oleh Kuntowijoyo itu.

Karya-karya lainnya yaitu *Suluk Awang Uwung* (1975), *Isyarat* (1976), dan *Makrifat Daun Daun Makrifat* (1995). Sebagai cerpenis, ia menghasilkan kumpulan cerpen, antara lain: *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1992), *Fabel Mengusir Matahari* (2000). Beberapa cerpennya terpilih sebagai cerpen terbaik pilihan Kompas, yang kemudian diterbitkan oleh Kompas dalam *Laki-Laki yang Kawin dengan Peri* (1995), *Pistol Perdamaian* (1996), dan *Anjing-Anjing Menyerbu Kuburan* (1997).

Dalam bidang drama ia menghasilkan: *Rumput-Rumput Danau Bento* (1968), *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda,* dan *Cartas* (1972), dan *Topeng Kayu* (1973). Sebagai novelis ia telah menulis, antara lain: *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966), *Khotbah di Atas Bukit* (1976), *Pasar* (1994), dan *Impian Amerika* (1998). Dari banyak karyanya itu Kuntowijoyo juga telah memperoleh berbagai penghargaan sastra.

Untuk lebih mudahnya, perhatikan skema sastra profetik dalam bagan berikut ini:

[31] Kuntowijoyo, *Makrifat Daun, Daun Makrifat*, Jakarta: Gema Insani Press,1995, hlm. 5



F. Penutup

Dari pemaparan di atas, dapat ditarik benang merah jika dalam teori sastra pembagiannya terbagi menjadi tiga macam, yakni: sastra yang bercorak humanis (kemanusiaan), pembebasan, dan sastra yang bersifat transendental. Maka teori sastra profetik yang ditawarkan Kuntowijoyo harus memuat ketiga hal sekaligus.

Sastra yang bercorak profetik seperti itulah idealnya yang mesti dihasilkan oleh setiap orang yang punya iman, meski tanpa diniati untuk dakwah atau menuliskan sastranya guna kepentingan Islam. Karena substansi keislaman itu juga mencakup tiga hal yang mendasar tersebut, yaitu; humanis, liberalis, dan transendental. Jadi, seorang sastrawan muslim yang menghayati dan menjalankan keberislamannya, secara otomatis akan menghasilkan karya sastra profetik.

Karena itu, di awal maklumatnya Kontowijoyo menyebut hasil sastranya bukan sebagai sastra Islam atau semacamnya,[32] karena secara konsep memang ada perbedaan yang signifikan antara apa yang diistilahkan dengan sastra Islam, sastra dakwah, sastra pesantren dan sastra asketis (sufi) dengan sastra profetik.

Teori sastra profetik ini pun mengacu pada gagasan besar Kuntowijoyo melalui apa yang disebutnya sebagai "Pengilmuan Islam," bukan pengislaman ilmu atau Islamisasi ilmu. Pengilmuan Islam merupakan proses penjabaran akan integrasi-interkoneksi konsep normatif-ilmu dengan subyektif-muslim, menjadi formulasi yang obyektif-empiris dan inklusif. Di sini, ia melihat Islam sebagai ilmu, bukan semata sebagai agama. Sebaliknya, pengislaman ilmu metodenya adalah validasi etis-normatif terhadap asumsi-asumsi epistimologis, dan terkadang bersifat klaim sepihak dan kurang realistis.[33]

Pada akhirnya, Kuntowijoyo memungkasi maklumat dengan pernyataan berikut: "Maklumat ini hanyalah satu usaha untuk meningkatkan kualitas sastra Indonesia, supaya sastra lebih berperan dalam masyarakat. Saya berharap kehadiran maklumat ini memberi sumbangan pemikiran pada teman-teman pengarang, terutama para pengarang muda. Pengarang harus berpartisipasi pada kehidupan bangsa sesuai dengan profesinya. Karena bangsa Indonesia modern kita sedang dalam krisis, krisis peradaban."[34] *Wallâhu a'lam bish shawâb*.

---

[32] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, hlm. 1

[33] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Teraju-Mizan, 2004, hlm. 8. Gagasan ini dibahas amat menarik oleh Zainal Abidin Bagir dalam, "Pengilmuan Islam dan Integrasi Ilmu dengan Etika: Gagasan Kuntowijoyo, "Makalah untuk Diskusi Sehari tentang Pemikiran Kuntowijoyo, MYIA dan BKMS-UGM, Yogyakarta, 24 April 2005.

[34] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra*, 2006, hlm.31

11

FIKIH PERADABAN: KONTRIBUSI PEREMPUAN INDONESIA DALAM WACANA KEBANGSAAN

Maria Ulfa

DALAM SEBUAH akun media sosial Instagram, Wafiq Malik, seorang *influencer* dakwah perempuan populer tampak sedang mengibarkan bendera merah putih di sebuah *spot* menarik di atas perbukitan Labuan Bajo. Dengan busana Muslimah *syar'i*, lengkap dengan cadar ungu muda yang menjuntai hingga ke bagian dada, ia tersenyum merekah sekaligus bangga dengan identitasnya sebagai Muslimah Indonesia. "Agama, suku, dan ras kita mungkin berbeda. Tapi kita disatukan oleh Tanah Air, bangsa, bahasa yang sama yaitu Indonesia". Begitu tulisnya dalam *caption* media sosial Instagram yang telah diikuti oleh lebih dari 700 ribu *followers*.

Wafiq Malik adalah salah satu *microselebrity* yang mengklaim dirinya sebagai *influencer* dakwah. Sebagai salah satu *prototype* milenial perempuan yang ber'hijrah', ia kerapkali membagikan pengalamannya ketika memutuskan untuk bercadar dan memulai hidup *'syar'i'*.

Potret Muslimah seperti Wafiq Malik ini, menurut beberapa kalangan cukup kontradiktif. Selain bercadar, ia juga dikenal sebagai

ikon gerakan hijrah bagi Muslimah muda perkotaan. Kehidupan sehari-harinya yang menonjolkan praktik Islam yang *kâffah* menunjukkan kesalehan ideal yang dibentuk dari konten-konten islami miliknya di media sosial. Imaji ketaatan dalam beragama tak lantas membuatnya merasa bahwa kedudukan Islam berada di atas Negara.

Meskipun tidak terlalu sering membagikan pandangannya tentang kebangsaan, namun foto Wafiq di Labuan Bajo sembari mengibarkan bendera merah putih cukup menjadi penanda, bahwa menjadi taat beragama tak lantas meredupkan nasionalisme bangsa yang selalu mengedepankan persatuan di atas segala perbedaan.

Pengalaman perempuan dalam beragama dan berbangsa, seperti yang diekspresikan Wafiq Malik di media sosial, perlu mendapatkan tempat dan perhatian di dalam publik luas. Hal ini tak lepas dari keterlibatan perempuan dalam mengampanyekan nilai-nilai persatuan bangsa yang cukup besar dari awal kemerdekaan hingga saat ini.

Relasi hubungan perempuan dan wacana kebangsaan tak hanya menyangkut tentang bagaimana mereka menyuarakan asas-asas kebangsaan yang terangkum dalam Pancasila, tetapi juga keterlibatan aktif dalam menegosiasikan dan mendefinisikan bagaimana hak-hak perempuan di dalam agama dan negara yang seharusnya dipandang sebagai satu kesatuan utuh. Namun, peran perempuan ini acapkali terpinggirkan dalam wacana keagamaan dan kebangsaan secara umum dikarenakan dominasi paradigma *mainstream* yang masih bias gender, sehingga ruang-ruang perempuan semakin menyempit.

Selain itu, fenomena hari ini juga selalu menggambarkan perempuan bukan hanya sekadar dijadikan simbol kesucian dan penanda identitas bangsa dan agamanya, namun perempuan juga kerapkali digunakan dalam politisasi agama, dan dijadikan alat politik kepentingan. Keterlibatan perempuan dalam menyebarkan berita-berita *hoax*, dan juga menjadi *buzzer* polarisasi yang mengarah kepada perpecahan bangsa cukup tinggi.

Artikel ini akan membahas tentang partisipasi kelompok masyarakat, perempuan, sebagai salah satu modal sosial dalam

memandang bagaimana Pancasila, terutama perihal persatuan bangsa menjadi perhatian; dan bagaimana mereka memahami ini sebagai upaya untuk mencari legitimasi nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Bagaimana mereka menggunakan Islam untuk memobilisasi wacana persatuan di ruang publik?

Dengan menggunakan perspektif perempuan sebagai agensi, artikel ini akan mengupas tentang pemikiran perempuan Muslim Indonesia tentang proyek persatuan bangsa yang terkandung dalam sila ketiga. Bagaimana pertentangan-pertentangan di ruang publik ini direspons, dan kemudian dielaborasi lagi sesuai konteks terkini. Juga akan dibahas tentang mengapa perempuan menjadi faktor penting dalam penyebaran nilai-nilai Pancasila, dan apa alasan di balik hal tersebut.

Untuk melihat lebih dalam bagaimana partisipasi Muslimah Indonesia dalam menyebarkan sekaligus memperjuangkan nilai-nilai persatuan, dapat ditelusuri melalui rekam sejarah yang mengangkat beberapa profil organisasi perempuan berbasis keagamaan, juga tokoh-tokoh Muslimah yang mempunyai dedikasi tinggi terhadap kemajuan bangsa. Tak hanya melalui gerakan keagamaan, namun juga melalui narasi di beberapa media seiring dengan masuknya media baru yang turut mewarnai wacana keagamaan dan kebangsaan kita hari ini.

A. Nalar Nasionalisme Muslimah Indonesia

Pancasila sebagai pedoman negara dapat dikatakan sebagai identitas nasional yang terdiri dari lima nilai fundamental, tentang dasar filsafat sekaligus ideologi negara bangsa Indonesia. Konsep ini tidak lahir dalam satu malam saja, ia lahir dari proses panjang, bahkan jauh sebelum penetapan kemerdekaan Indonesia. Dalam *Wawasan Pancasila,* Yudi Latif menjelaskan tiga fase penting dalam konseptualisasi Pancasila yang berawal dari pergumulan beberapa tokoh dan *founding father* Indonesia. Dimulai dari fase "perintisan-pembuahan", fase "kelahiran-perumusan," hingga fase "pengesahan."

Dari beberapa fase ini, perjalanan pencarian gagasan dan upaya untuk menemukan satu *Weltanschauung*[1] tak lepas dari perdebatan, juga ketegangan antarideologi dan gerakan. Paling tidak, dari awal kemerdekaan sejarah bangsa Indonesia tidak lepas dari perdebatan antara dua kelompok pendukung sekularisme yang menginginkan agar Indonesia didirikan atas dasar asas kebangsaan yang mengakomodasi semua perbedaan, baik agama, ras, dan budaya.

Kedua, adalah kelompok islamisme yang menginginkan ideologi Islam menjadi asas berdirinya bangsa Indonesia secara luas. Artinya, agama tidak hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, tapi juga mengatur hubungan terhadap manusia lain dan lingkungan sekitarnya.

Problematika ini kembali menjadi perdebatan publik seiring munculnya kelompok-kelompok keagamaan baru pasca Orde Baru. Pancasila kembali dipersoalkan, dan persatuan bangsa menghadapi ancaman dari berbagai pihak yang tidak puas dengan sistem negara. Kelompok-kelompok ini acapkali diasumsikan sebagai penentang Pancasila sebagai asas kesatuan bangsa, karena dianggap bukan sebagai negara ideal yang menerapkan syariat Islam sebagai hukum negara.

Gerakan pembaharuan Islam di Indonesia telah melahirkan banyak gerakan perempuan Islam di dalam masyarakat. Perempuan Muslim tak lagi dipandang hanya berada di belakang bayang-bayang gerakan dan aktivisme yang dimotori oleh laki-laki, namun lebih independen dan berpengaruh. Organisasi-organisasi perempuan Muslim semakin mendapatkan tempat di ruang publik, dan punya peran yang signifikan dalam perumusan kembali Indonesia sebagai sebuah negara bangsa di abad ke-21.

Seiring dengan meningkatnya peran agama Islam dalam wacana-wacana publik, perempuan Muslim semakin mudah mendapatkan panggung dan fasilitas, untuk turut berwacana terkait isu-isu yang sedang ramai dibicarakan di dalam ruang publik, baik itu terkait wacana-

[1] Istilah *Weltanschauung* berasal dari bahasa Jerman yang berarti *worldview* dalam bahasa Inggris. Dalam bahasa Indonesia dapat diartikan sebagai "pandangan dunia" atau "pandangan hidup."

wacana perempuan seperti: poligami, aborsi, sunat perempuan, perda syariah, juga isu-isu nasional seperti radikalisme, politik, dan wawasan kebangsaan.

Paska Orde Baru, Indonesia kembali mengalami gesekan dan tantangan terkait dengan relasi agama Islam, jender, dan negara. Meskipun hal ini merupakan fenomena global, tetapi seiring bahwa Indonesia merupakan penganut Islam terbesar di dunia, dan ini patut menjadi perhatian. Islam sebagai agama mayoritas mendapatkan porsi yang lebih banyak daripada agama lain. Meskipun pada dasarnya Indonesia bukanlah negara Islam, juga bukan sekuler. Indonesia menganut nilai-nilai yang diadopsi dari dasar negara Pancasila, yang menjadi konsensus bersama yang bertujuan mengakomodir segala perbedaan latar belakang yang menjadi titik temu, dan dinyatakan dengan ungkapan "Bhinneka Tunggal Ika".

Menurut Andre Feilard, meskipun feminis perempuan Muslim Indonesia berupaya melakukan perubahan dalam Islam, namun sebenarnya ada dua tujuan utama yang signifikan, yaitu bagaimana menjadi Muslimah Indonesia yang baik di dalam masyarakat modern, dan di saat yang bersamaan dapat menjadi pribadi yang taat dan patuh terhadap tradisi, kultur, dan nilai-nilai Islam.

Dalam hal ini, peran perempuan Muslim yang mempunyai pengetahuan Islam dengan baik, terutama mereka yang dapat memahami teks-teks keagamaan yang didapat dari lembaga pendidikan keagamaan otoritatif semakin mendapat legitimasi di dalam ruang lingkup masyarakat yang lebih luas. Bagaimana kemudian legitimasi ini dipakai organisasi-organisasi perempuan Islam tersebut, untuk menguatkan prinsip-prinsip kesetaraan dan persatuan dalam berbangsa. Karena bagaimanapun, Islam menjadi alat yang paling dominan dalam mencari keabsahan dan legitimasi terhadap berbagai fenomena sosial keagamaan yang muncul dalam masyarakat.

1. Nasyiatul Aisyiyah

Sebagai gerakan perempuan Muslim pertama di Indonesia, Aisyiyah dapat dikatakan sebagai pelopor gerakan perempuan yang turut menyuarakan konsep-konsep persatuan bangsa di masa awal kemerdekaan. Organisasi ini lahir pada fase 'perintisan' Pancasila di tahun 1924 yang sebelumnya merupakan sebuah sekolah Standart School Muhammadiyah yang disebut dengan Siswa Praja Wanita (SPW). Siswa Praja ini didirikan oleh Somodirdjo dengan bantuan R.H Hadjid tahun 1919, yang bertujuan untuk menggalang persatuan serta memperdalam dan memperbaiki ilmu agama.

Aisyiah dari awal menyatakan identitasnya sebagai organisasi Islam, sehingga nilai dan ajaran Islam menjadi sumber utama, baik untuk tujuan aktivisme dan pandangannya terkait etika kehidupan dan berbangsa. Meskipun secara *de facto* organisasi ini lahir sebelum kemerdekaan Indonesia, namun salah satu tujuan berdirinya Aisyiah sekaligus menjadi pesan utama dalam Kongres Pertama Perempuan yang diadakan di Yogyakarta, yang mana Aisyiah menjadi salah satu anggota Kongres, yaitu tentang pentingnya persatuan bangsa. Dalam poin pertama hasil kongres dinyatakan;

> "Supaya Kongres Perempuan Indonesia itu menjadi suatu badan perkumpulan yang anggotanya terdiri dari perkumpulan-perkumpulan Hindia Timur yang mau dan setuju… maksud perhimpunan (a) Menjadi perantara persatuan antara perkumpulan satu dengan lainnya (b) Menjadi hakim pemisah kalau ada perselisihan antara perkumpulan satu dan yang lain (c) Menunjukkan jalan kemajuan yang utama lagi sempurna kepada perkumpulan yang sudah menjadi anggota…"[2]

Kongres Perempuan Pertama berlangsung di Mataram, Yogyakarta tahun 1928, dua bulan setelah Sumpah Pemuda. Kongres ini diikuti oleh enam ratus peserta perempuan dari berbagai daerah dan organisasi,

[2] Hasil isi Kongres Perempuan pertama bisa dilhat di sini http://dpad.jogjaprov.go.id/public/article/617/KONGRES_PEREMPUAN_PERTAMA_1928_DI_YOGYAKARTA.pdf

untuk membangun kesadaran perempuan di Indonesia atas hak-haknya guna meneruskan perjuangan yang telah dicapai para pendahulu.

Organisasi perempuan yang turut dalam kongres antara lain Aisyiyah, Wanita Oetomo, Poetri Indonesia, Poetri Boedi Sedjati; Wanito Sedjati, Darmo Laksmi, Roekoen Wanodijo, Jong Java, Wanita Moelyo, dan Wanita taman Siswa. Kongres ini digagas oleh tiga perempuan Indonesia, yaitu Soejatin, Nyai Hadjar Dewantoro, dan R.A. Soekanto.

Dalam kongres tersebut beberapa anggota Aisyiyah turut membacakan pidato di depan peserta kongres. *Kewadjiban dan Tjita-tjita Poetri Indonesia* adalah satu judul pidato yang disampaikan oleh Sdr. Siti Soendari. Menurut Soendari, kongres perempuan ini tidak lain sebagai bentuk dukungan atas Kongres Sumpah Pemuda yang dilaksanakan di Jakarta.

Maka dalam Kongres Perempuan Pertama itulah, Soendari menekankan pesan untuk mengawal persatuan dengan menekankan prinsip-prinsip utama yaitu hendak berbangsa satu, bangsa Indonesia; hendak bertumpah darah satu, tanah Indonesia; dan hendak menjunjung bahasa persatuan, bahasa Indonesia.[3]

Sebagai satu-satunya perwakilan organisasi perempuan Islam dalam kongres ini, Aisyiah juga turut aktif dalam perundingan yang telah menghasilkan beberapa kesepakatan. Komitmen Aisyiyah cukuplah tinggi untuk merumuskan cita-cita kehidupan bangsa Indonesia yang selaras dengan Islam, dan selalu merujuk kepada nilai-nilai yang termaktub dalam al-Quran dan sunah.

Tema besar yang diusung dalam kongres perempuan pertama ini, selain tentang mengangkat isu kesetaraan jender dan pendidikan adalah tentang persatuan bangsa. Hal ini menunjukkan semangat nasionalisme yang tinggi dalam mendukung perjuangan pergerakan nasionalisme Indonesia. Perjuangan ini tak lepas dari upaya rakyat Indonesia saat itu untuk bisa merdeka dari penjajahan kolonialisme.

[3] Isi pidato dapat dilihat, dalam https://ibtimes.id/peran-nasyiatul-aisyiyah-dalam-congres-perempuan-pertama/.

Selain Siti Soendari, Siti Hajinah dan Siti Moendjidah sebagai perwakilan Aisyiyah juga didapuk untuk berbicara dalam kongres tersebut. Selain menggugah jiwa patriotisme, keduanya juga menekankan tentang isu-isu kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam Islam, sebagai bentuk pemberontakan perempuan yang saat itu posisinya hanya dianggap sebagai *konco wingking*.

Siti Hajinah dalam pidatonya menjelaskan, "Perempuan dan lelaki Islam itu masing-masing berhak berkemajuan dan berkesempurnaan, dan bahwasannya yang dikata kemajuan dan kesempurnaan ialah menurut hak batas-batasnya sendiri-sendiri,".

Dalam konteks kebangsaan saat itu, perjuangan untuk meraih satu suara dari masyarakat Hindia Timur menjadi isu sentral sebagai upaya melawan kolonialisme. Untuk merespons hal ini, Aisyiyah yang didukung oleh beberapa tokoh pembaharu Islam turut mengeluarkan wacana dalam membela dan memperjuangkan persatuan dengan mengusung pesan "Persatuan Manusia."

Pesan ini dibawakan dalam orasi pidato Siti Hajinah yang menggarisbawahi pandangan utama dalam Islam tentang persatuan dan menghindari perseteruan. Bahwa Islam mengedepankan perdamaian yang dibangun di atas segala perbedaan kelompok. Islam adalah agama *rahmatan lil 'âlamîn,* sebuah jargon yang digunakan saat itu untuk mendeskripsikan bahwa Islam merupakan agama rahmat yang sejalan dengan prinsip kesatuan dan keadilan bangsa.

Pada acara Peringatan Hari Ibu tahun 2018 di Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Siti Noordjannah Djohantini, Ketua Umum Pimpinan Pusat Aisyiyah, dalam pidatonya menjelaskan tentang "Peran Aisyiyah dalam Konteks Keindonesiaan". Bahwa sebagai organisasi dakwah, dari awal berdirinya Aisyiyah selalu menekankan upaya untuk mencari titik temu antara fenomena-fenomena kemasyarakatan yang dilandasi dari teks keagamaan, baik al-Quran dan hadis.

Salah satu ayat yang kerapkali dipakai untuk melegitimasi nilai-nilai persatuan adalah *innamal mu'minûn ikhwatun*, bahwa sebagai

umat Muslim kita semua adalah saudara. Untuk menghubungkan dengan konteks nasional, ayat ini ditafsirkan dan ditarik sebagai landasan untuk mempersatukan perseteruan beberapa kelompok.

Selain itu, Aisyiyah juga merujuk pada al-Quran Surat Saba` [34]: 15 "*… baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr*" yang artinya: "Sebuah negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah Swt." Ayat tersebut oleh Aisyiyah ditafsirkan sebagai Negara Pancasila, negara yang harus dijaga dan dirawat sesuai nilai-nilai yang terkandung dalam sila Pancasila.

Aisyiyah juga menafsirkan beberapa hadis guna menjelaskan konsep keagamaan dan kebangsaan. Dalam hal ini, *Dîn al-Hadhârah* atau agama yang berkemajuan menjadi konsep utama dan menjadi poin penting dalam dakwah Aisyiyah. Hal ini merujuk pada *sirah nabawiyah* ketika Nabi Muhammad berhasil menyampaikan nilai-nilai Islam selama dua puluh tiga tahun. Dan terbukti beliau mampu membawa kemajuan peradaban bagi bangsa Arab, khususnya di kota Madinah yang di kemudian hari disebut sebagai Madinah al-Munawwarah.

2. Rahma El-Yunusiyah

Lima tahun sebelum Kongres Perempuan Pertama diselenggarakan, Rahma El-Yunusiyah mendirikan Sekolah Diniyah Putri di Minangkabau, tepatnya di tahun 1923. Sekolah Diniyah Putri inilah yang kemudian menginspirasi Universitas Al-Azhar Mesir untuk mendirikan Kuliyat Banat pada tahun 1956, setelah Grand Syaikh Al-Azhar Abdurrahman Taj melakukan kunjungannya di tahun 1955. Rahma El-Yunusiyah bahkan mendapatkan gelar *syaikhah* dari Al-Azhar atas kontribusinya terhadap kemajuan pendidikan perempuan Muslim, dan sebagai reformis Muslim perempuan Indonesia yang berdedikasi terhadap pengetahuan Islam.

Sekolah Diniyah Putri ini didirikan oleh kakak El-Yunusiyah, yaitu Zainuddin Labay El Yunusy tahun 1916, sebagai upaya mereformasi program melalui formalisasi pendidikan Islam. Setelah kematian kakaknya, Rahma mengambil alih posisi kepala sekolah, dan berkonsentrasi mendidik murid-muridnya yang ketika itu berjumlah 71 pelajar perempuan (Nata, 2001: 226).

Syekhah Hajjah Rangkayo Rahma El-Yunusiyah lahir tahun 1904. Sumatera Barat menjadi saksi atas sebuah periode gemilang yang ditandai oleh lahirnya gerakan reformis Islam. Rahma merupakan putri dari Syekh Muhammad Yunus (1846-1906 M), seorang ulama besar sekaligus *qadhi* serta ahli falak dan hisab di Pandai Sikat.

Tak hanya kepada ayahnya, Rahma juga belajar pengetahuan Islam kepada kakek dan beberapa ulama terkemuka lainnya di Padang Panjang. Beberapa gurunya sebut saja Haji Karim Amrullah (ayah Buya Hamka), Tuanku Mudo Abdul Hamid Hakim (pimpinan sekolah Thawalib Padang-Panjang), Syeikh Muhammad Jamil Jambek, Syeikh Abdul Latif Rasyidi, dan Syeikh Rasyid Rasyidi.

Ia menikah dengan Bahauddin Latif, putra ulama terkemuka Minang, Abdul Latif. Pernikahan Rahma dengan Bahauddin tak berlangsung lama, dan memutuskan untuk bercerai pada tahun 1922. Setelah perceraiannya, Bahauddin memilih untuk bergabung dalam gerakan politik, sedangkan Rahma memilih untuk tetap menetap di Minangkabau meneruskan perjuangannya membersamai dan mengembangkan Sekolah Diniyah Putri.

Kehadiran Sekolah Diniyah Putri menjadi penanda lahirnya gerakan feminisme Islam, juga nasionalisme yang lahir dari seorang agamawan perempuan di Minangkabau. Saat itu, berdirinya sekolah Islam untuk perempuan dianggap menentang tradisi dan adat terkait dengan peran perempuan di masyarakat.

Rahma tidak hanya mengajarkan pengetahuan dan keterampilan bagaimana 'seharusnya' menjadi istri yang baik menurut pandangan moral Islam. Ia pun mengajarkan tentang membangun intelektual Islam yang berdasarkan pada pengetahuan-pengetahuan Islam secara umum, seperti bahasa Arab, sejarah Islam, akidah Islam, hukum Islam, dan *public speaking*.

Ia juga dikenal lantang dalam menolak kebijakan pihak kolonial yang merendahkan perempuan. Untuk menyalurkan aspirasinya, Rahma beserta beberapa rekannya mendirikan organisasi sosial politik "Anggota Daerah Ibu" (ADI) di Sumatera Tengah. Organisasi

ini bertujuan untuk menentang aktivitas pengerahan perempuan Indonesia, khususnya di Sumatera Tengah sebagai *jugun ianfu* (perempuan penghibur) bagi tentara Jepang.

Nasionalisme Rahma tak sedikit pun diragukan. Bahkan, atas peran dan dedikasinya Rahma dengan cepat dikenal masyarakat luas hingga ke pergerakan-pergerakan nasionalis di Jawa. Menurut informasi sejarah, setelah proklamasi kemerdekaan pada 17 Agustus 1945 Presiden Soekarno memasukkan namanya sebagai Anggota Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP).

Tak hanya itu, jiwa patriotismenya juga sangat tinggi. Ini tercermin dari sikapnya ketika mendengar berita proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia, ia dengan segera mengibarkan bendera merah putih di Sekolah Diniyah Putri, sebagai bentuk kebanggaan atas perubahan konstelasi politik tanah air, yang akhirnya berhasil memerdekakan Hindia Timur dari penjajahan kolonial. Di sekolah inilah, bendera merah putih pertama kali berkibar di Sumatera Barat, yang kemudian diikuti warga dan pegawai di kantor-kantor layanan publik.

Kiprah Rahma dalam mempersatukan ide kesetaraan perempuan dan menentang gerakan nasionalisme laki-laki yang menyudutkan perempuan, menjadi legitimasi penting bahwa ada peran perempuan Muslim saat itu yang turut membentuk republik ini di masa awal kemerdekaan. Landasan ideal yang dipegang Rahma dan selalu menjadi acuan aktivismenya dalam dunia pendidikan dan perempuan adalah nilai dan ajaran Islam.

Inilah yang juga diungkapkan Rahma sebagai landasan didirikannya Sekolah Diniyah Putri, yaitu; "Membentuk putri yang berjiwa Islam dan ibu pendidik yang cakap dan aktif serta bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat dan tanah air atas dasar pengabdian Allah *Subhânallâhu Ta'âlâ*."

Bagi Rahma, memperjuangkan kemajuan masyarakat tanah air dengan memegang teguh ajaran yang terkandung dalam al-Quran dan hadis menjadi hal penting yang tidak bisa dipertentangkan. Al-Quran mengajarkan untuk menuntut ilmu bagi siapa pun, baik laki-

laki maupun perempuan, demikian juga menganjurkan untuk menjaga persatuan bangsa.

Dalam hal inilah, peran Rahma dalam memperjuangkan pendidikan perempuan di awal kemerdekaan dan menjadi pelopor persatuan bangsa patut diangkat kembali. Hal ini untuk mengingatkan bahwa perjuangan tokoh-tokoh perempuan dalam kemajuan dan persatuan bangsa mendapat landasannya dalam sejarah awal kemerdekaan Indonesia.

3. Fatayat NU

Fatayat Nahdlatul Ulama adalah sebuah organisasi pemudi (wanita muda) Islam. Salah satu lembaga otonom dilingkungan Nahdlatul Ulama yang didirikan di Surabaya 24 April 1950 M, bertepatan dengan 7 Rajab 1369 H. Kelahiran organisasi perempuan muda di tubuh NU ini, jelas terpaut waktu yang lama dengan kelahiran Aisyiyah Muhammadiyah yang sudah lahir tahun 1931.

Kiai Muhammad Dahlan adalah tokoh di balik lahirnya organisasi perempuan di tubuh NU. Bahkan beliau sangat mendukung pemudi NU untuk mendirikan Fatayat di bawah payung besar Nahdlatul Ulama. Ia meminta tiga nama perempuan muda NU saat itu, yaitu Aminah Mansur, Khuzaimah Mansur, dan Murthosiyah untuk menggawangi organisasi ini.

Namun dalam perjalanannya, kehadiran Fatayat tidak mendapat apresiasi dari dalam tubuh NU sendiri. Fatayat mendapat tekanan dari beberapa kiai pesantren saat itu, di antaranya dari Kiai Hasyim Asy'ari dan Kiai Wahab Hasbullah. Kalangan kiai konservatif menolak ide bahwa perempuan hendaknya mulai bersuara dan menorehkan pengaruh dalam tubuh NU.

KH. Bisri Syamsuri yang saat itu menjabat sebagai Wakil Rais Am NU tidak mendukung aspirasi para pemudi NU ini yang hendak mendirikan organisasi perempuan lain selain Muslimat, yang memang secara resmi menjadi badan otonom NU. Kiai Bisri lebih sepakat jika Fatayat bergabung saja dengan Muslimat daripada mendirikan lagi organisasi perempuan di bawah payung NU. Akan tetapi, pada Muktamar NU di

Palembang tahun 1952, akhirnya Fatayat resmi menjadi badan otonom NU, dan mempunyai ribuan anggota yang terdiri dari berbagai wilayah di Indonesia dengan pimpinan pertama, yaitu Nihayah Bakri sebagai Ketua I dan Aminah Mansur sebagai Ketua II.

Di periode awal kepemimpinan Soeharto, aktivitas organisasi Fatayat dan NU secara luas cenderung menurun. Salah satunya karena situasi politik yang tidak mendukung disebabkan tekanan dari pemerintah. Di masa-masa ini juga banyak kader dan pengurus NU mulai beralih ke Golkar sebagai partai resmi pemerintah.

Ketika itu banyak anggota Fatayat dan organisasi afiliasi NU lainnya seperti Anshor mulai mengembalikan kartu keanggotaan, dan enggan mengundang pengurus-pengurus karena dikhawatirkan akan berseberangan dengan pemerintah. Ketegangan antara NU dan pemerintah dimulai tahun sekitar tahun 70-an saat NU menjadi oposisi pemerintah Orde Baru. Di masa ini nyaris peran NU menurun, dan hal ini pun berpengaruh kepada afiliasi lainnya di tubuh NU seperti Fatayat dan Muslimat.

Sekitar awal tahun 80-an, Fatayat NU mengalami perubahan arah pergerakan seiring dengan perombakan besar di tubuh NU yang ingin mengembalikan perjuangan pergerakannya ke *Khittah* 1926. Restorasi perubahan ini mengajak NU untuk tidak lagi terlibat dalam partai politik praktis seperti yang terjadi sebelumnya. Namun lebih mengarahkan aktivismenya ke dalam penguatan di bidang pendidikan, ekonomi, pengetahuan modern, dan teknologi.

Selain itu, para kader muda NU mulai terbuka dengan wacana-wacana sosial keagamaan yang berhubungan dengan kelompok di luar NU. Mereka meyakini bahwa membuka ruang dialog untuk semua kalangan sangat dibutuhkan umat daripada terus menerus melakukan konfrontasi.

Hal ini didukung oleh kiai Indonesia dalam merumuskan konsep *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan) yang dinilai terlalu sempit menjadi *ukhuwah wathaniyyah* (persaudaraan sebangsa). Lebih jauh lagi, kiai Indonesia menjelaskan bahwa jalinan persaudaraan ini

tidak hanya berlaku untuk kelompok atau organisasi Muslim di luar NU saja, melainkan untuk seluruh warga bangsa Indonesia dan dunia lintas suku, agama, dan budaya.

Pergeseran wacana dan aktivisme dalam tubuh NU turut memengaruhi perjalanan organisasi Fatayat, salah satunya untuk menjadi lebih toleran dan terbuka kepada non-Muslim dan membuka kerjasama dengan organisasi-organisasi internasional. Hal ini sebagai upaya untuk menguatkan *civil society* dalam meng-*counter balance* rezim pemerintahan Soeharto yang dinilai otoriter. Gesekan antara pengurus dan anggota NU yang konservatif dan progresif membuat Fatayat juga berani menentukan sikap dan posisinya.

Wacana persaudaraan dan kebangsaan yang semakin menguat pasca lengsernya Orde Baru di kalangan NU menjadi tolak ukur, bagaimana kemudian Fatayat juga turut mengisi peran dan mengisi suara perempuan dalam diskusi-diskusi publik. Persatuan sekaligus nilai kesetaraan yang diusung Fatayat saat itu, adalah dalam bidang advokasi hukum dan keterlibatan beberapa anggotanya dalam politik untuk memperjuangkan demokrasi negara.

Dra. Hj. Yayuk Istihanah, misalnya, dalam catatannya mengungkapkan, di tahun 1998 Fatayat bersama KPI dan beberapa organisasi perempuan lain menginisiasi untuk mendirikan KPPD, Kelompok Perempuan Pro Demokrasi yang berhasil memperjuangkan rancangan Undang-undang Perlindungan Anak.[4]

Tidak hanya dalam skala nasional, keterlibatan Fatayat secara langsung tentang pemberdayaan perempuan dan keluarga dalam mewarnai demokrasi dalam negeri, juga terjadi dalam skala kecil seperti di kepengurusan cabang. Saat itu, fenomena kekerasan terhadap perempuan, termasuk kriminal, pemerkosaan, juga permasalahan lain seputar kesehatan reproduksi, pernikahan usia dini, angka kematian Ibu melahirkan dan anak sangat tinggi.

[4] Hal ini diceritakan dalam buku *Menapak Jejak Fatayat NU Sejarah Gerakan, Pengalaman dan Pemikiran*. Tim penulis terdiri dari Neng Dara Affiah, Umi Khulsum Khotimah, Maya S Masykuriyah dan Siti Masyrifah.

Advokasi hukum menjadi prioritas aktivisme Fatayat NU untuk menegakkan keadilan dan kesetaraan perempuan. Dan ini menjadi landasan akan terwujudnya nilai-nilai yang terkandung dalam prinsip dan kandungan Pancasila tentang persatuan Indonesia; yaitu berusaha melindungi segenap warga negara, dan lebih menonjolkan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi dan golongan.[5]

Dengan menggunakan perspektif keagamaan yang diambil dari hasil ijtihad para ulama NU, Fatayat mulai mengambil langkah untuk menampilkan wacana alternatif yang pro kesetaraan dan keadilan. Program "Penguatan Hak-hak Perempuan" mulai di-*launching* antara tahun 1997-2000, yang kemudian menjadi LKP2 dan mempunyai 26 cabang di seluruh Indonesia. Organisasi ini dibuat untuk memberikan advokasi hukum dan perlindungan bagi perempuan yang mengalami kekerasan, baik dalam rumah tangga maupun di ruang-ruang publik yang kerapkali kekerasan tersebut bersumber dari penafsiran teks-teks keagamaan.

Pandangan dasar Fatayat dalam pergerakan dan aktivismenya diambil dari al-Quran surat Âli 'Imrân [3] ayat 104 yang berbunyi:

> *"Waltakun minkum ummatan yad'ûna ilâ al-khairi wa ya'murûna bil ma'rûfi wa yanhauna 'an al-munkar wa ulâika humul muflihûn."*

Ayat ini seringkali dipakai untuk melandasi perjuangan, sekaligus menyebarkan kebaikan bagi sesama umat manusia dan menjauhi kemungkaran.

Adapun ayat lain yang dipakai untuk melegitimasi dan menjadi dasar dalam melihat posisi perempuan sebagai hamba Allah yang sama dengan laki-laki adalah di surat Al-Hujurât [49] ayat 13 yang berbunyi:

---

[5] Dalam buku *Wawasan Pancasila*, Yudi Latif menegaskan bahwa sila ketiga Pancasila yaitu persatuan Indonesia harus ditafsirkan dalam wacana-wacana konkret yaitu melalui lima poin berikut: 1) menunjukkan rasa memiliki dan mencintai Tanah Air dan bersedia melindungi segenap bangsa Indonesia (manusianya) dan seluruh tumpah darah Indonesia. 2) Mengutamakan persatuan, kesatuan, kepentingan dan keselamatan bangsa-bangsa di atas kepentingan pribadi atau golongan. 3) Rela berkorban untuk kepentingan bangsa dan negara. 4)Bangga sebagai bangsa Indonesia dengan memuliakan potensi dan hasil karyanya. Dan ke 5) memajukan semangat gotong royong dan pergaulan lintas budaya demi persatuan dan kesatuan bangsa yang ber-Bhinneka Tunggal Ika. Lihat Latif, Yudi. *Wawasan Pancasila*.

"Yâ ayyuhannâsu innâ khalaqnâkum min dzakarin wa untsâ wa ja'alnâkum syu'ûban wa qabâila lita'ârafû. Inna akramakum 'indalllâhi atqâkum. Innallâha 'alîmun khabîr". [Artinya: "Wahai manusia, sungguh, kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kami di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui]

Ayat ini menjadi pijakan dasar Fatayat untuk melihat lebih jauh lagi tentang upaya dan aktivismenya, dalam mengangkat isu-isu perempuan di kalangan pesantren dan umat Muslim Indonesia secara lebih luas. Bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai posisi yang sama di hadapan Tuhan.

Dalam kongres ke-12 tahun 2005 yang diadakan di Asrama Haji Jakarta, Fatayat dengan jelas mendeklarasikan tujuan utama organisasi ini di tengah arus modernisasi yang semakin kuat, dan munculnya kelompok-kelompok transnasional baru yang mulai aktif menyuarakan islamisasi hukum negara.

Untuk merespons hal tersebut, Fatayat menyatakan visinya untuk membentuk generasi perempuan muda Muslim yang taat kepada Allah, mempunyai moral yang baik, dan sanggup bertanggung jawab atas segala perbuatannya yang bermanfaat bagi agama dan bangsa.

Wawasan kebangsaan Fatayat mengacu pada al-Quran surat Al-Baqarah [2] ayat 30 yang berbunyi "*khalîfah fil ardhi*". Ayat ini ditafsirkan sebagai melaksanakan amanat Allah melalui NKRI dan Pancasila. Agama dan bangsa menjadi titik poin pergerakan Fatayat yang tertuang jelas dalam beberapa agenda aktivismenya.

Dalam mengadvokasi tentang pentingnya persatuan bangsa, kader muda Fatayat kembali melakukan pembacaan ulang teks-teks agama, dan melakukan kontekstualisasi dalil-dalil agama untuk dikampanyekan dalam lingkup nasional sebagai langkah menjaga dan mengawal persatuan bangsa.

Selain itu, maraknya aksi terorisme yang juga melibatkan perempuan dan anak-anak akhir-akhir ini pun mendapatkan perhatian dari kalangan agamawan terutama dari organisasi perempuan Muslim seperti Fatayat, Muslimat, Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiah, dan gerakan dakwah lainnya. Aksi-aksi terorisme yang melibatkan keluarga menjadi isu sentral yang menuntut kerjasama antar organisasi dan lembaga perempuan.

"Ajaran agama Islam tidak sekalipun membenarkan aksi kekerasan yang justru mengancam persatuan bangsa, menimbulkan keresahan dan kerusakan dalam tatanan sosial masyarakat". Begitu jelas paparan Anggi Ermarin, Ketua PP Fatayat NU.

Dalam merespons isu ini, Fatayat meluncurkan wadah baru Garfa (Garda Fatayat) yang bertujuan sebagai benteng paham Ahlu Sunnah wal Jamaah di kalangan Ibu-ibu di tengah gempuran paham keagamaan yang konservatif dan radikal.[6] Garfa sendiri baru di-*launching* pada tahun 2018 silam di Jakarta.

Lebih lanjut Anggi menjelaskan, "Mempertimbangkan kompleksitas masalah yang dihadapi perempuan NU dewasa ini, dan antusiasme kader Fatayat NU yang sangat tinggi di daerah yang mempunyai keinginan berkegiatan kesiapsiagaan, kedisiplinan dan keprotokolan, maka perlu adanya wadah khusus bagi kader Fatayat NU yang mampu memberikan dukungan protokol dan pengamanan untuk kegiatan Fatayat NU juga memberikan respons cepat terhadap berbagai problem sosial dan kemanusiaan yang terjadi di masyarakat. Serta mencermati, merespons aksi radikalisme dan terorisme yang menjadikan perempuan sebagai pionir maka perlu ada ketrampilan khusus bagi kader Fatayat NU".

Sebagai organisasi berbasis keagamaan, Fatayat bekerjasama dengan BNPT (Badan Penanggulangan Terorisme) turut menyebarkan wacana keislaman yang moderat, terkait dengan upaya deradikalisasi di kalangan perempuan dan keluarga. Legitimasi dari al-Quran seperti

[6] Lihat https://www.nu.or.id/post/read/112648/fatayat-nu-luncurkan-garfa--barisan-sejenis-banser

ayat "*wa mâ arsalnâka illâ rahmatan lil 'âlamîn*" (Qs. al-Anbiyâ` [21]: 107) dan sebuah hadis yang berbunyi: *"Jadilah hamba hamba Allah yang bersaudara satu dengan yang lain, karena seorang Muslim itu saudara bagi Muslim yang lain, tidak diperkenankan menzalimi, menipu atau melecehkan"* (*Sahih Muslim*, no. 2564) seringkali dipakai sebagai kampanye berbasis agama guna menangkal kekerasan yang merusak persatuan bangsa.

D. Media Baru dan Festivalisasi Nasionalisme

Membincang tentang nasionalisme, khususnya dari perspektif perempuan tak lengkap tanpa turut melihat dari bagaimana diskursus ini berkembang, dibicarakan, dan dinegosiasikan oleh Muslimah di media sosial. Media tak hanya sebagai alat untuk berkomunikasi. Lebih jauh lagi, hari ini media sosial tak ayalnya ruang publik yang dapat memengaruhi perilaku, wacana keagamaan, dan kebangsaan. Juga menjadi ruang kontestasi baru berbagai otoritas keagamaan untuk mengukuhkan identitas dan ideologinya, khususnya dalam mengukuhkan pesan-pesan persatuan di tengah gempuran intoleransi dan aksi-aksi kekerasan dengan mengatasnamakan agama.

Keikutsertaan perempuan dalam mewacanakan nilai-nilai nasionalisme dan persatuan dapat dilihat dari berbagai platform media sosial. Mulai dari para *micro-selebrity* hingga beberapa ulama perempuan. Mereka aktif menggunakan media sosial untuk menyebarkan peran, aktivitas, dan pesan-pesan utama untuk mendukung gerakan sosial keagamaan.

KUPI (Kongres Ulama Perempuan Indonesia), misalnya, sebagai organisasi yang baru didirikan pada 25-27 April di Cirebon ini bertujuan untuk memberikan suara alternatif dari ulama perempuan dalam merespons berbagai isu, sosial kemasyarakatan, keagamaan, dan kebangsaan.[7] Sebagai Ketua KUPI, Hj. Badriyyah Fayyumi menjelaskan

[7] Hj. Badriyyah Fayyaumi selaku Ketua KUPI mengungkapkan tujuan diselenggarakannya kongres ulama perempuan ini yaitu untuk mengakui dan mengukuhkan keberadaan dan peran ulama dalam sejarah Islam dan Indonesia. Kedua, membuka ruang ulama perempuan tanah air dan dunia untuk berbagi pengalaman tentang

kongres ini diselenggarakan salah satunya untuk merumuskan fatwa dan pandangan keagamaan perempuan Indonesia, termasuk dalam merespons fenomena persatuan dan kebangsaan[8].

Kongres keduanya dilaksanakan di Pondok Pesantren Hasyim Asyari. Dihadiri oleh lebih dari 1000 peserta, terdiri dari partisipan dan peneliti dari berbagai negara Amerika Serikat, Belanda, Bangladesh, Afghanistan, Kenya, Singapore, Thailand, Saudi Arabia, Pakistan, Nigeria, Filipina dan Australia. Dalam *Press Release*-nya, KUPI menyatakan terdapat empat nilai yang menjadi dasar dakwah ulama perempuan Indonesia, yaitu tentang keislaman, kebangsaan, kemanusiaan, dan nilai-nilai universal.

KUPI menegaskan bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam Islam sebagai dasar teologi dan aspirasi mereka terangkum dalam al-Quran Surat Âli 'Imrân [3]: 103 yang berbunyi; "*wa'tashimû bihablillâhi jamî'an wa lâ tafarraqû*..." [Dan berpegang teguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliah) bermusuhan, lau Allah mempersatukan hatimu, sehingga dengan karunianya kamu menjadi bersaudara].

Ayat *wa'tashimû bihablillâhi jamî'an wa lâ tafarraqû* oleh mereka ditafsirkan dengan menghubungkan konteks kebangsaan dan nasionalisme Indonesia. Ayat ini menganjurkan untuk berkomitmen mengajarkan serta menyampaikan al-Quran yang menaruh perhatian khusus terhadap anjuran dan perintah persatuan dan perdamaian, dalam konteks Indonesia berdasarkan nilai-nilai ketuhanan.

Penggunaan ayat al-Quran sebagai legitimasi persatuan bangsa dinilai sebagai salah satu upaya mempermudah mencari titik temu antara kepentingan kelompok, yang kerapkali terjebak dalam

kerja pemberdayaan perempuan dan keadilan sosial dalam rangka membumikan nilai-nilai keislaman, kebangsaan dan kemanusiaan. Dan yang terakhir adalah membangun pengetahuan mengenai ulama perempuan dan kontribusinya bagi kemajuan peradaban umat manusia, sekaligus merumuskan fatwa dan pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia tentang isu-isu kontemporer dalam perspektif Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn*.

[8] Lihat di sini https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39701366.

permainan politik praktis. Sumber-sumber ketuhanan berada di atas kepentingan pribadi dan kelompok, karena dua kepentingan itulah yang seringkali menimbulkan konflik politik.

Pandangan yang bersumber dari nilai-nilai universal agama menjadi relevan untuk diangkat dan dijadikan nilai utama dalam membangun persatuan, mengingat Indonesia merupakan negara yang menjunjung tinggi nilai ketuhanan. Meskipun pada dasarnya Indonesia bukan negara agama maupun sekuler, namun berdasarkan sila pertama Pancasila mayoritas warga negara Indonesia merupakan warga yang beragama.

Pentingnya persatuan bangsa yang juga dilegitimasi dalam teks-teks keagamaan menjadi poin penting dalam kongres ini. Hal ini dijelaskan dalam kata pembuka KUPI yang berbunyi;

> "Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdiri berkat rahmat Allah Swt., adalah hasil perjuangan segenap elemen bangsa. Karena itu, menjaga keutuhan dan mencegah perpecahan agar mewujudkan cita-cita berbangsa dan bernegara adalah amanah ilahiah dan mandat kebangsaan".[9]

Sumber-sumber teologis ini juga digunakan untuk melawan aksi-aksi terorisme dan radikalisme, yang juga mulai membidik perempuan sebagai pelakunya. Karena itu, dalam kongres ini juga mengajak para da'i perempuan untuk menguatkan jaringan, sekaligus mendidik generasi muda, agar tidak mudah terjerat aksi kekerasan agama. Dengan cara, lebih aktif lagi melakukan advokasi di media-media sosial yang merupakan media populer bagi kalangan milenial dan anak-anak muda.

Untuk menyebarkan konten-konten mereka, KUPI bekerjasama dengan beberapa media keislaman, seperti Mubadalah.id, Swara Rahima, AMAN Indonesia, Fahmina, untuk mendukung gerakan keagamaan modern. Hal ini dalam rangka mengekspresikan nasionalismenya melalui berbagai diskursus yang bersumber dari Islam, konstitusi nasional, gender, dan perjanjian internasional.

[9] "Seruan Moral Kebhinekaan Menjaga dan Memperjuangkan Kebhinekaan".

Selain KUPI, sebagai perwakilan suara perempuan Muslim di media sosial, Wafiq Malik merupakan *prototype* yang juga perlu diangkat dalam tulisan ini. Wafiq Malik merupakan seleb hijrah yang banyak diikuti oleh Muslimah muda pengguna aktif media sosial. Sebagai *influencer* dakwah, ia kerap mengunggah foto-foto dirinya yang bercadar, disertai kisah-kisahnya ketika memutuskan untuk berhijrah. Kisah ini kemudian dijadikan buku *Kisahku* yang banyak disambut oleh Muslimah muda milenial dan Gen Z.

Penampilan Wafiq yang juga digadang menjadi panutan Muslimah muda bercadar menonjolkan kehidupannya yang islami nan syar'i. Dalam akun Instagramnya, Wafiq kerapkali membubuhi konten-konten tentang ajaran formal keagamaan yang tak begitu rumit; perihal moral, khususnya terkait dengan aurat perempuan sebagai etika Islam dalam kehidupan sehari-hari, dan tentunya dengan tampilan foto yang menawan dan artistik.

Hal ini memang menjadi ciri khas otoritas baru (pendakwah baru), yang menghadirkan model dakwah baru dalam dinamika dakwah Islam di Indonesia. Narasi dakwah yang dibuat dekat dengan kehidupan sehari-hari, dengan dibubuhi dalil-dalil keagamaan dalam menunjang aktivitas kesehariannya. Alih-alih berdakwah dengan cara ceramah dan literatif yang dianggap membosankan oleh kalangan muda, otoritas baru keagamaan ini hadir lewat penggambaran subjek yang sempurna.

Dalam kajian ilmu sosial, kondisi ini dikenal dengan *"microcelebrity."* Dalam konteks dinamika dakwah di Indonesia, *microcelebrity* ini memiliki peran penting dalam perkembangan wacana Islam di ruang publik Indonesia. Renft menjelaskan bahwa *microselebriti* adalah subjek yang menggunakan gambar, video, ataupun blog untuk menampilkan dirinya sebagai paket bermerek (*branded packages*) kepada pengguna media sosial (Renft: 12).

"Muslimah masa kini harus mempunyai komitmen yang kuat terhadap syariat Islam. Sehingga apapun yang dilakukan muslimah tidak menyimpang dari aturan Allah SWT". Begitu tulisnya dalam salah satu akun Instagram dengan menampilkan foto Wafiq yang

sedang berpose menggunakan setelan baju syar'i, dilengkapi dengan cadar yang menutupi sebagian wajahnya.

Narasi tentang perempuan bercadar dalam wacana keindonesiaan kerapkali terpinggirkan. Muslimah bercadar dianggap merepresentasikan pandangan ideologi keagamaan konservatif yang mengancam persatuan bangsa, karena keinginannya menerapkan kehidupan Islam yang *kâffah* dengan mendirikan negara khilafah.

Selain itu, stigma Muslimah bercadar yang dikaitkan dengan aksi terorisme dan kekerasan juga masih menjadi pandangan umum masyarakat kita. Busana yang mereka pakai tidak hanya merepresentasikan keimanan, namun juga dianggap merepresentasikan ideologi tertentu yang membahayakan demokrasi dan Negara modern kesatuan Republik Indonesia.

Namun penelitian yang dilakukan Siti Ruhaini Dzuhayatin menunjukkan hasil yang berbeda, tentang bagaimana Muslimah bercadar di Indonesia bernegosiasi mengenai keislaman mereka dan hubungannya dengan negara yang mayoritas beragama Islam. Penerapan sistem pemerintahan berdasarkan khilafah Islam sebagai tujuan dari politik Islam, hanya diterima oleh 52% Muslimah bercadar, yang mana angkanya jauh lebih sedikit dibandingkan ekspektasi masyarakat umum.

Sementara itu, pandangan nasionalisme yang dinilai dari kebanggaan mereka terhadap negara dan bangsa Indonesia, hanya 20% Muslimah bercadar yang mengatakan kekecewaannya dan tidak bangga dengan Indonesia. Artinya, 80% dari jumlah keseluruhan menyatakan kebanggaannya menjadi warga Negara Indonesia.

Wafiq Malik adalah salah satu representasi dari suara Muslimah bercadar Indonesia yang turut membangun interpretasi, bahwa keagamaan dan kebangsaan tidak selalu dihadap-hadapkan. Meskipun dalam kesehariannya, nilai-nilai keislaman *kâffah* selalu dimunculkan untuk khalayak, namun konsep tentang persatuan negara-bangsa tetap menjadi prioritas yang menjadi bagian penting dalam perjalanannya sebagai Muslimah yang taat.

Seperti ia tuliskan dalam salah satu konten di Instagram di hari Kemerdekaan Republik Indonesia beberapa saat lalu, bahwa "Agama, suku dan ras kita mungkin berbeda. Tapi kita disatukan oleh Tanah Air, bangsa dan Bahasa yang sama yaitu Indonesia".

E. Penutup

Peran Muslimah Indonesia dalam mengawal persatuan bangsa tercatat, bahkan dari sebelum kemerdekaan Republik Indonesia. Hal ini ditunjukkan oleh beberapa tokoh Muslimah maupun organisasi-organisasi perempuan berbasis keagamaan. Mereka turut serta membangun konsep kebangsaan yang menjadi dasar gerakan dan aktivismenya, baik di bidang pendidikan, keagamaan, dan isu-isu perempuan. Bahkan, belakangan partisipasi perempuan Muslim dalam merespons dan memberikan suara alternatif tentang fenomena sosial keagamaan dan kebangsaan semakin mendapat tempat di masyarakat luas.

Upaya ini bisa dilihat dari munculnya gerakan perempuan berbasis keagamaan yang tumbuh subur pasca reformasi. Terlebih dengan kehadiran media baru yang semakin memudahkan gerak dan perjuangan mereka dalam menyebarkan pesan dan hasil pemikiran mereka.

Perempuan Muslim Indonesia dalam merespons isu-isu sosial masyarakat selalu mencari rujukan dari teks keagamaan baik dari al-Quran, sunah, dan hukum Islam. Teks-teks ini kemudian dibawa ke ranah nasional melalui interpretasi ulang, agar menemukan relevansinya dalam konteks keindonesiaan. Misalnya tamak dalam ayat-ayat yang dirujuk memberikan legitimasi bahwa menyatukan perbedaan dan menjunjung tinggi persatuan merupakan hal yang sudah dijelaskan dalam al-Quran, dan hendaknya menjadi bagian dari nilai-nilai kehidupan yang terus dijaga.

Islam selalu menjadi dasar bagi setiap perubahan atau ijtihad, dan sebagai rujukan bagi hal-hal baru di masyarakat Muslim Indonesia, termasuk terkait dengan nasionalisme. Hal ini menunjukkan bahwa

sesungguhnya tidak ada pertentangan di mata umat Islam tentang agama dan negara. Bahwa Pancasila bisa sejalan dengan Islam tanpa perlu lagi dihadap-hadapkan. Bahwa sebenarnya gagasan persatuan bangsa bagi Muslimah Indonesia merupakan sebuah konsensus yang didasari dari pemahaman yang mendalam tentang Islam dan kehidupan. Menjaga persatuan bangsa berarti juga menjaga agama, begitu juga sebaliknya.

Ekspresi keagamaan mereka dalam menjunjung nilai-nilai perdamaian dan persatuan ditunjukkan melalui aktivismenya dalam merumuskan dan menyebarkan wacana persatuan bangsa dari beragam konteks. Dan suara-suara Muslimah yang ditampilkan di media-media baru tentang kebangsaan dan persatuan bangsa menjadi alternatif wacana, sekaligus menjadi kekuatan baru untuk melawan narasi-narasi kekerasan yang bertujuan untuk memecah persatuan bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

_____, 1987, *Masyarakat dan Budaya*, Yogyakarta: Tiara Wacana

_____, 1993, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi,* Bandung: Mizan

_____, 1995, *Makrifat Daun Daun Makrifa*t, Jakarta: Gema Insani Press

_____, 1997, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan

_____, 1999, "Strukturalisasi Imajinasi, dan Strukturalisasi Nilai," dalam Abdul Rozak Zaidan dan Nikmah Soenardjo, *Indonesian Writer: Recipient of S.E.A Award* (Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan

_____, 1999, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*, Jakarta: Pustaka Firdaus

_____, 2004, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Teraju-Mizan

_____, 2006, *Maklumat Sastra Profetik*, Yogyakarta: Grafindo

_____, *Pesan Al-Quran untuk Sastrawan*, Yogyakarta; Jalasutra, 2013

_____,1997, "Menuju Ilmu Sosial Profetik" dalam Republika, Kamis, 7 Agustus 1997, Jakarta

_____. 2007, *Agama dan Negara Perspektif Islam, Katolik, Buddha, Hindu, Konggucu,* Protestan, Interfidei: Yogyakarta.

Abdullah, Khalid Husain. 2011, *Al-Nahdhah fî al-FIkr al-'Arabi Al-Muâshir; Dirâsah Muqâranah fî Fikr Hasan Hanafi wa Muhammad Abid Al-Jabiri,* Cet. II, Beirut: Maktabah Madbouli.

Abdul-Matin, Ibrahim. 2010, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. San Francisco: Berret-Koehler Publisher.

Abshar-Abdalla, Ulil. 2022, "Ulama Vis-à-Vis Dunia yang Berubah." *Prisma* 41(3): 8-34.

Abu 'Ied, Al-'Abd Khalil. 2005, *Al-Maskût 'Anhu 'inda Ushûliyyîn*. Risalah Dukturah, Jordan University.

Adelina Celinova, https://kumparan.com/celinova-lleeza/makna-pernyataan-gus-dur-yang-lebih-penting-dari-politik-adalah-kemanusiaan-1zOxWkkMI30,

Agama. Yogyakarta: IRCiSod .

Ahmad Suaedi; *Gus Dur: Islam Nusantara dan Kewarganegaraan Binneka: Penyelesaian Konflik Aceh & Papua 1999-2001*; Gramedia Pustaka Utama,

aiib.org., "50 Countries Sign the Articles of Agreement for the Asian Infrastructure Investment Bank", 29 Juni 2015.

Akram-Lodhi, A. Haroon. 2021, "Covid-19", dalam A. Haroon Akram-Lodhi, Kristina Dietz, Bettina Engels dan Ben M. McKay (Eds.), *Handbook of Critical Agrarian Studies.* UK: Edward Elgar Publishing Limited.

Alan Watt, "The Anzus treaty: Past, Present and Future", dalam *Australian International Affairs*, Vol. 24, 1970.

Alasdair Spark, "Conjuring Order: The New World Order and Conspiracy Theories of Globalization", dalam *The Sociological Review 48*, Oktober 2000.

Al-Bajuri, Syaykh Muhammad Al-Khudari Bak. 2012, *The History of the Four Caliphs*. Kairo: Turath Publishing.

Al-Ghannusyi, Rasyid. 1993, *Huqûq Al-Muwâthanah: Huquq Ghair Muslim fi Al-Mujtama' Al-Islamiy*. Virgina: IIIT.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. 2001, *Al-'Aql As-Siyâsi Al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyah.

Al-Jaziriy, Abdurrahman. 2003, *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*. Beirut: Darul Kutub.

Al-Najjar, Abdul Majid. 2006, *Fiqh Al-Tahaddhur al-Islâmi*, Cet II, Vol. I, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Najjar, Abdul Majid. 2013, *Maqâshid al-Syarî'ah* bi Ab'ad Jadidah, Cet. III, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Nasyar, Ali Syami. 1984, *Manâhij al-Bahts 'Inda Mufakkir al-Islâm*, Beirut: Dar Al-Nahdlah Al-Arabiyyah.

Al-Raisuni, Ahmad. 1995, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syâtibi*, Cet IV, Kairo: Al-Ma'had Al-Alami li Al-Fikr Al-Islami.

Al-Syafi', Muhammad Ibn Idris. 2016, *Al-Risâlah*, Kairo, Dar Al-Hadits.

Al-Syatibi, Abu Ishaq. 2004, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Cet. I, Vol. II, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Anderson, Benedict. 2006, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Verso, London,

aph.gov.au., "Apendix B: The ANZUS Treaty", diakses 15 Desember 2022.

APNews.com, "UN: Nuclear Weapons ban Treaty to Enter into Force" (Edith M. Lederer), 25 Oktober 2005

armsrcontrol.org., "Nuclear Weapons: Who Has What at a Glance", Januari 2021.

Arta Moeini, Christopher Mott, Zachary Paikin, dan David Polansky, *Middle Powers in the Multipolar World* (With Paper, The Institute for Peace &b Diplomacy.*org*., Maret 2002).

Aswasthama Bhakta Kharel, "Non-Aligned Movement: Challenges and Way Forward", dalam *nepjol.info.*, diakses 15 Desember 2022.

Asy-Syafi'i, Imam Muhammad Bin Idris. 2005, *Ar-Risâlah*. Kairo: Maktabah Dar Turats.

Backman, Michael. 2005, *Asia Future Shock*, Jakarta: Ufuk.

Baidlowi, Al-. 1970, *Mu'jam Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Cet II, Juz 1, Kairo: Haiah al-Masry al-Amma

Barton dan Fealy, Traditions for the Future; The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU, *Nahdlatul Ulama*,

Batubara, Bosman. 2021, "Swyngedouw's puzzle: Surplus-value production in socionature." *Human Geography* 14(2): 292-295.

Bellamy, Richard. 2008, *Citizenship: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Benton, Tim (ed.). 2010, *Understanding Heritage and Memory*. Manchester University Press. Manchester and New York

Black, Antony. 2011, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blackburn, Simon. 2008, *Oxford Dictionary of Philosophy*, second edition revised. Oxford: Oxford University Press

Blackburn, Susan, 2007. *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan KITLV Jakarta.

Britannica, https://www.britannica.com/topic/state-sovereign-political-entity.

BULAN GUS DUR: Politik bagi Gus Dur, Alissa: Wasilah Perkuat Martabat Kemanusiaan, Sumber: https://www.nu.or.id/nasional/politik-bagi-gus-dur-alissa-wasilah-perkuat-martabat-kemanusiaan-hUQmB.

Carlyle A. Thayer, "The Five Power Defence Arrangements: The Quiet Achiever" (dalam *Security Challenges*, Vol. 3, No. 1, February 2007: 79-96).

Carter, April. 2001, *The Political Theory of Global Citizenship*. London: Routledge.

Castells, Manuel. 2010, *The Power of Identity*. UK: Wiley Blackwell.

chinaability.com., "GDP Growth in China 1952-2015", 24 April 2016.

cnbcindonesia.com., "5 Negara Penghasil Nikel Terbesar di Dunia, Ada RI!", 22 Oktober 2022.

Coulson, N. J.. 1964, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crone, Patricia. 2005, *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crutzen, J. Paul. 2002, "Geology of Mankind." *Nature* 415: 23.

cvce.eu., "The Cold War 1945-1989", 7 Juli 2016.

D. Shambaugh. 2001, *Beautiful Imperialist: China Perceives America 1972-1990* .Princeton: Princeton University Press.

David Fischer. 1997, *History of the International Atomic Energy Agency: The First Forty Year* Vienna: The Agency.

Dawusy, Al-Hadi. 2008, *Al-Muwâthanah wa Mas'alah Al-Aqalliyat*. Aljazair University Press.

Deleuze, Gilles. 2002, "How Do We Recognise Structuralism?" In *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Trans. David Lapoujade. Ed. Michael Taormina. Semiotext(e) Foreign Agents ser. Los Angeles and New York: Semiotext(e)

Denis .Tull. 2009, "China's Engagement in Africa" dalam W. Harberson, John Rothchild, and Donald Rothchild (*eds.*), *Africa in World Politic: Reforming Political Order* (Westview Press.

Dhakidae, Daniel. 2000, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia

Dlaif, Syauqi. 1968, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, Kairo: Dar al-Maarif

DW.com., "Mengenal Sistem Pembayaran SWIFT", 28 Februari 2022.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, 2020. "Islamism and Nationalism Among Niqabi Women in Egypt and Indonesia" dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 10, No 1,

Edward Weisband dan Courtney I. P. Thomas. 2015, *Political Culture and the Making of the Modern Nation-States*. London: Routledge.

ekonom.bisnis.com., "Daftar Negara PDB Terbesar pada 2024: China Nomor 1", 20 Juli 2020.

ekonom.bisnis.com., "PDB Dunia Mencapai US$100 Triliun pada 2022, Dominasi China Semakin Nyata", 27 Desember 2021.

Ellul, Jacques. 1964, *The Technology Soceity,* New York: Vintage Book

Esherick, Joseph W. (editor). 2006, *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*. Amerika Serikat: Rowman & Littlefield Publishers.

Farjani, Khairi. 2020, *Al-Muwâthanah wa Madînah Ad-Daulah fi al-Fikr as-Siyâsi Al-Mu'âshir*. Kairo: Ahram.

Fatayat, PP NU. 2005. *Menapak Jejak Fatayat NU Sejarah Gerakan, Pengalaman, dan Pemikiran.* Penyunting: Neng Dara Affiah, PP Fatayat NU,

Federspiel, Howard M. 1977, "Islam and Nationalism." *Indonesia*, No. 24, pp. 39–85. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3350918. Accessed 14 Dec. 2020.

Feillard, A. 1997, "Indonesia's Emerging Muslim Feminism" dalam *Studia Islamika,* Vol. 4, No 1,

Formm, Erich. 1968, *The Revolution of Hope: Towards a Humanized Technology,* New York: Colophan Books

Frederick W, Meyer; *Narrative politics: Stories and Collective Actions*, Oxford University Press.

Fukuyama, Francis. 1992, *The End of History and The Last Man,* New York: The Free Press.

Geertz, Clifford. 1960, "The Javanese Kijaji: The changing role of a cultural broker." *Comparative Studies in Society and History* 2(2): 228-249.

Ghazali. Abdul Moqsith. 2012, *Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas, Upaya Rekonstruksi Fikih*

globalfirepower.com., "2022 Military Strength Ranking", diakses 15 Desember 2022.

globalsecurity., "China's Defense Budget", 13 Juni 2012.

Governance institute of Australia. https://www.governanceinstitute.com.au/resources/what-is-governance/

Gulalp, Haldun. 2005, *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation-State*. London: Routledge.

Hadi W.M., Abdul. 1989, "Semangat Profetik Sastra Sufi dan Jejaknya dalam Sastra Modern" dalam majalah Ulumul Quran No. 1, Jakarta: Aksara Buana

Haibin Niu, "A New Era of China-Latin America Relations" (dalam *Anuario de Integración 11*, 2015: 40).

Hamisy, Abdul Haq dkk. 2017, *Fiqh al-Muwâthanah fî Ushûl Asy-Syarî'ah wa Maqâshidiha*. Jijel: Auraq Tsaqafiyah.

Hamzah, Muchotob. 2017. *Pengantar Studi Aswaja An-Nahdliyyah*. Yogyakarta: LKiS

Hanafi, Hasan. 1992, *Al-Turâts wa al-Tajdîd; Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm*, Cet. IV, Beirut: Al-Muassasat Al-Jami'iyyah li Al-Dirasat wa Al-Nasyr wa Al-Tauzi'.

Hanafi, Hasan. 2004, *Hisar al-Zaman; Al-Hadlir (Isyakalat)*, Cet. I, Kairo: Markaz Al-Kitab li Al-Nasyr.

Hanafi, Hasan. 2004, *Min al-Nash ilâ al-Wâqi; Takwin al-Nash*, Cet. I, Vol. II, Kairo: Markaz Al-Kitab li Al-Nasyr.

Harrison, Rodeny. 2013, *Heritage: Critical Approaches*. Routledge. London and New York.

Harrison, Rodney. 2010, *Understanding Politics of Heritage*. Manchester University Press. Manchester and New York

Hefner, W.Robert. 2000, *Civil Islam; Muslim and Democration in Indonesia*. Princenton: Princenton University Press.

Helbing, D. 2018, *Societal, economic, ethical and legal challenges of the digital revolution: From big data to deep learning, artificial intelligence, and manipulative technologies. In Towards Digital Enlightenment: Essays on the Dark and Light Sides of the Digital Revolution* (pp. 47–72). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-90869-4_6

Henderson, Ailsa dkk (editor). 2014, *Citizenship after the Nation-State: Regionalism, Nationalism and Public Attitudes in Europe*. UK: Palgrave Macmillan.

https://crcs.ugm.ac.id/lika-liku-agama-buddha-meraih-pengakuan/

https://islami.co/pesantren-nu-dan-pusaka-budaya/

https://theconversation.com/riset-diskriminasi-dalam-beragama-di-indonesia-salah-satu-yang-tertinggi-di-dunia-islam-139218 diunduh 10 Januari 2023.

https://www.nu.or.id/opini/membandingkan-keunggulan-pesantren-dengan universitas-Wlc3D

Huntington, Samel P. 1996, *The Clasf of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Simon &Schuster Rockefeler Center.

Huynh, A. C., & Grossmann, I. 2021, Rising Ethnic Diversity in the United States Accompanies Shifts Toward an Individualistic Culture. Social Psychological and Personality Science, 12(7), 1316–1325. https://doi.org/10.1177/1948550620967230

iaea.org., "The *Test Ban Treaty"*, diakses 15 Desember 2022.

Ibn Abdissalam, Izzuddin. 1999, *Qawâ'îd al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Cet. I, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn Abdissalam, Izzuddin. 1999, *Qawâ'îd al-Shughrâ*, Cet. I, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Muashir.

id.usembassy.gov., "Pernyataan Bersama Terkait Kerja Sama Quad di Indo-Pasifik", 11 Februari 2022.

Idris, S. H., Abdul Majeed, A. B., & Chang, L. W. (2020). Beyond Halal: Maqasid al-Shari'ah to Assess Bioethical Issues Arising from Genetically Modified Crops. Science and Engineering Ethics, 26(3), 1463–1476. https://doi.org/10.1007/s11948-020-00177-6

Ikij, Muhammad. 2019, *Fiqh al-Muwâthanah: Dhawâbith Ta'sîs wa al-Tibâsat at-Tanzîl*. Maroko: Nohoudh Center.

insidethecoldwar.org., "The Central Treaty Organization (CENTO): The "Baghdad Pact" Baghdad, Iraq February 24, 1955", diakses 15 Desember 2022.

International.sindonews.com., "PBB: Israel Harus Ambil Langkah Segera untuk Serahkan Senjata Nuklir", 11 Desember 2022.

Irawan MN, Aguk, *Sasta dan Pembusukan Budaya*, Jakarta; Republika, dimuat 03 April 2012

Isnaini R, L. Ulama Perempuan dan Dedikasinya dalam Pendidikan Islam (Telaah Pemikiran Rahmah El-Yunusiyah). *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*. Vol. 4, No. 1, 2016,

Janah. Nurul Tutik, ed., 2015, *Metodologi Fikih Sosial dari Qouli menuju Manhaji*, Pati :Fikih Sosial Intitute,STAI Mathali'ul Falah.

JH Saat, "The Collective Security Treaty Organization" dalam *Conflict Studies Research Centre: Central Asian Series*, 05/09, 2005.

Joppke, Christian dan Ewa Morawska (ed.). 2003, *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States.* UK: Palgrave Macmillan.

Kahin, George McTurnan, {1954}{2003}. *Nasionalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca New York : Cornell University Press.

Kamali, Mohammad Hasyim. 1991, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Geneva: Dar Al-Maal Al-Islami.

Kamali, Muhammad Hashim. 2009, "Citizenship: An Islamic Perspective." *Journal of Islamic Law and Culture*

Kamali, Muhammad Hashim. 2016, "Caliphate and Islamic Jurisprudence in Islam: Historical and Contemporary Perspectives." *Journal of Muslim World*

Khoir, A. B. 2020, LGBT, Muslim, and Heterosexism: The Experiences of Muslim Gay in Indonesia. Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya, 5(1), 1–19. https://doi.org/10.15575/jw.v5i1.8067

Kompas. com., "Mengenal SWIFT, Sistem Keuangan Global yang Dipelintir Barat untuk Tekan Rusia", 27 Februari 2022.

Kompas.com., "Ini Alasan Pemerintah Larang Ekspor Nikel Mulai 2020", 2 Setember 2019.

Kondo, Atsushi (editor). 2001, *Citizenship in a Global World: Comparing Citizenship Rights for Aliens*. UK: Palgrave Macmillan.

Kristian Erdianto, "Apa Alasan Gus Dur Tidak Melarang Pengibaran Bendera Bintang Kejora?" dalam https://nasional.kompas.com/read/2019/09/04/15394551/apa-alasan-gus-dur-tidak-melarang-pengibaran-bendera-bintang-kejora.

Kuntowijoyo. 1983,"Industrialisasi dan Dampak Sosialnya," dalam *Prisma*, No 11/12, November/Desember.

Kuntowijoyo. 2002, *Radikalisasi Petani, Esai-esai Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.

Kusmana, 2019, The Qur'an, Women and Nationalism in Indonesia; Ulama Perempuan's Moral Movement, *Al Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, Vol. 57, No 1.

Lama dan Merancang Fikih Baru, Tashwirul Afkar, Edisi No. 31 .

Latif, Yudi. 2020. *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntut untuk Pembudayaan*, Penerbit Mizan, Jakarta Selatan.

Listia, dkk. 2007, *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah Hasil Penelitian tentang Praktik*

Lombard, Denys. 2002, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

loveman.sdsu.edu., "The Warsaw Pact 1955", diakses 15 Desember 2022.

LPM Instika Annuqayah. 2016, Investor Borong Tanah Sumenep, Penduduk Diancam, Ditakuti, dan Ditipu. *Majalah Mahasiswa "Fajar"*, Edisi XX: Vol. XIV/Agustus 2016.

Luce, Miss dan Claude Maitre, 1993, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, diterjemahkan oleh Djohan Effendi, Bandung: Mizan

Luthfi, Ahmad Nashih. 2017, "Sejarah dan Revitalisasi Perjuangan Pertanian Nahdlatul Ulama Melawan Ketidakadilan Agraria." *Bhumi: Jurnal Agraria dan Pertanahan* 3(2): 145-159

Maaravi, Y., Levy, A., Gur, T., Confino, D., & Segal, S. 2021, "The Tragedy

of the Commons": How Individualism and Collectivism Affected the Spread of the COVID-19 Pandemic. Frontiers in Public Health, 9. https://doi.org/10.3389/fpubh.2021.627559

MacIntyre, Janet J. 2005, *Global Citizenship and Social Movements: Creating Transcultural Webs of Meaning for the New Millenium.* France: Harwood Academic Publishers, edisi terbitan Taylor & Francis.

MacMahon, Robert. 2003, *The Cold War* (Oxford: Oxford University.

Mahfudz. Sahal. 1994, *Nuansa Fikih Sosial* Yogyakarta: LKiS.

Makhawi, Rashid A. Al-. 1990, *The Gulf Cooperation Council: A Study In Integration* (Salford: International Studies Unit University of Salford.

Masudi, Farid Masdar. 1991, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: PustakaFirdaus,

McKinsey Global Institute. (n.d.). NAVIGATING A WORLD OF DISRUPTION.

Moeljanto, S. dan Taufiq Ismail. 1995, *Prahara Budaya: Kilas-Balik Ofensif Lekra/PKI Dkk*. Bandung: Penerbit Mizan

Mohammed Hamchi dalam "The Political Economy of China-Arab Relations: Challenges and Opportunities" (dalam *Contemporary Arab Affair*, Vol. 17., No. 14., 2017: 577-595).

Monika, Arnez. 2010, "Empowering Women Through Islam; Fatayat NU Between Tradition and Change" dalam *Journal Islamic Studies*, 21:1,

Moore, Jason W. 2016, Introduction: Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism, dalam Jason W. Moore (ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Michigan: Kairos. Halaman: 1-11.

Moore, Jason W. 2022, "Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History: Dialectical Universalism & the Geographies of Class Power in the Capitalist World-Ecology, 1492-2022." *Nordia Geographical Publications* 51(2), 123–146.

Mulugeta Gebrehiwot Berhe dan Liu Hongwu (*ed.*), *China-Africa Relations Governance, Peace And Security* (Ethiopia: Institute for Peace and Security Studies Addis Ababa University and Institute of African Studies Zhejiang Normal University, 2013).

Muttaqin, Farid. "Early Feminist Conciousness and Idea Among Muslim Women in 1920s Indonesia" dalam *Jurnal Ilmiah Peuradeun International Multidisciplinary Journal*.

Muzadi. Muchit Ahmad. 2006, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran: Refleksi 65 Tahun Ikut NU*. Surabaya : Khalista.

Nashirulhaq, Muhammad. 2017, *Perjuangan Ekonomi-Politik Generasi Muda Nahdlatul Ulama (NU): Studi atas Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam (FNKSDA)* (Skripsi). Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Nata, Abuddin. 2001. *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia* (History of the Development of Islamic Education in Indonesia), Jakarta: Grasindo dan IAIN Jakarta

nato.int., "The Nort Atlantic Treaty (1949)", diakses 15 Desember 2022.

O'Byrne, Darren J. 2003, *The Dimension of Global Citizenship: Political Identity Beyond the Nation-State*. London: Frank Cass.

Parolin, Gianluca Paolo. 2009, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

PBB, *Piagam PBB dan Statuta Mahkamah Internasional*, Jakarta: PBB, TT.

Pendidikan Agama-agama di Kota Yogyakarta. 2005-2006. Yogyakarta: Interfidei.

pewresearch.org., "Religious Composition by Country 2010-2050", 2 April 2015.

Piaget, Jeans. 1970, *Sturkturalisme,* New York: Harper and Row Publisher.

PWNU DIY. 2022, *Fikih Peradaban dan Tatanan Dunia Baru*. Tidak diterbitkan.

Qardhawi, Yusuf. (2015). *Îjâbu al-takâfuli al-ijtimâ'i.* Tersedia di: https://www.al-qaradawi.net/node/2406, diakses 16 November 2022.

Qardhawi, Yusuf. 2001, *Ri'âyatul bî`ah fî syarî'ati al-Islâm*. Kairo: Daarussyuruuq.

Qodir. Faqihuddin. Abdul. 2022, *Hubungan Mubadalah Muslim dengan Umat Berbeda*

Rachman, Noer Fauzi dan Ilsa Nelwan. 2021, *Memahami Krisis dan Kemelut Pandemi COVID-19*. Jakarta: Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi.

Rasheed Memon, K., & Sains Malaysia Say Keat Ooi, U. 2021, "The Dark Side of Industrial Revolution 4.0-Implications And Suggestions." In *Business Analytics for Sustainability* (Vol. 27, Issue 2).

Razek, Ali Abdel. 2012, *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rifai, Aminudi., 2002, "Makna Puisi '(Sajak-sajak yang dimulai dengan Bait Al-Barzanji)' Kuntowijoyo Pendekatan Semiotika Riffaterre", *skripsi* sarjana sastra Indonesia, Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya UGM

Rinaldo, Rachel. 2008, "Envisioning the Nation: Women Activist, Religion and The Public Sphere in Indonesia," dalam *Social Force*, Vol. 86, No. 4.

Riyadi. Eko ed. 2012, *Vulnerable Groups : Kajian dan Mekanisme Perlindungannya*, Yogyakarta: Pusat Studi HAM Universitas Islam Indonesia.

Rosyid, AS. 2022, *Melawan Nafsu Merusak Bumi*. Yogyakarta: EA Book.

Salim, Hairus. 2017, "Islam Indonesia dan Cultural Heritage". Bahan "Dialog Budaya Keagamaan Nusantara", Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI bekerjasama dengan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 4-6 Oktober.

Salim, Hairus. 2017, "Pesantren, NU, dan 'Pusaka Budaya'"

Sarnoto, A. Z., & Hayatina, L. 2021, "Polarization of the Muslim community towards government policies in overcoming the COVID-19 pandemic in Indonesia." dalam *Linguistics and Culture Review*, 5(S1), 642. https://doi.org/10.37028/lingcure.v5nS1.1449

Satrio, Fathun Karib. 2022, *Living in the Ruins of the Capitalocene: Lapindo Mudflow Disaster, Porong Peasants Extinction, and Fractal Resistance*. PhD thesis, Birmingham University.

Senft, Theresa M. 2013. "Microcelebrity and the Branded Self" on *A Companion to New Media Dynamics*, First Edition. Edited by John Hartley, Jean Burgess, and Axel Bruns. Blackwell Publishing,

Shagir, Abdul Majid. 2010, *Al-Ma'rifah wa As-Sultah Qirâ'ah fî Nasy'ah 'Ilm Ushûl al-Fiqh wa Maqâshid asy-Syarî'ah*. Kairo: Dar Rukyah.

Shohibuddin, Mohamad. 2018, *Perspektif Agraria Kritis, Teori, Kebijakan dan Kajian Empiris*. Yogyakarta: STPN Press.

sipri.org., "10 World Nuclear Forces", November 2022.

Smith, Laurajane. 2006, *Heritage*. Routledge. London and New York.

Staquf, Yahya Cholil. 2022, *PBNU: Perjuangan Besar Nahdlatul Ulama. Tajdid 'ijtima'iyyah Untuk Khidmah Millenial*; MataAir, Rembang, Cet. III.

Stephen Aris, "Cooperation Organization: Mapping Multilateralism in Transition No. 2", dalam *International Peace Institute*, Desember 2013.

Suhadi, ed. 2008, *Diskriminasi di Sekitar Kita*. Yogyakarta: Interfidei.

Sutrisno, Mudji & Hendar Putranto. 2005, *Teori-teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius

Suyin, Han. 2008, *Zou Enlai: Potret Seorang Intelektual Revolusioner,* Jakarta: Hasta Mitra.

Swyngedouw, Eric. 1996, "The city as a hybrid: on nature, society and cyborg urbanization." *Capitalism Nature Socialism* 7: 65-80.

Syakir, Muhamad dalam https://www.nu.or.id/nasional/tiga-pertimbangan-nu-terima-pancasila-sebagai-asas-tunggal-L5kys.

Syamsiyatun, Siti. 2007, "A Daughter in the Indonesian Muhammadiyah; Nasyiatul Aisyiah Negotiates a New Status and Image" dalam *Journal of Islamic Studies*, Volume. 18, Issue. 1.

Tahawani, At-. 1971, *Kasyaf Isthilâhât al-Funûn,* Juz II, Kairo: Haiah al-Masry al-Amma

Tayob, S. 2021, Sustainability and Halal: Procedure, Profit and Ethical Practice. Journal of Digital Marketing and Halal Industry, 3(2), 95–110. https://doi.org/10.21580/jdmhi.2021.3.2.9586

Thomas R. Dye. 2016, *Understanding Public Policy*, Pearson, 15th edition.

Tibi. Bassam. 2012, *Islam dan Islamisme*. Bandung : Mizan Pustaka.

Tim DKJ (ed.). 1984, *Dua puluh Sastrawan Bicara*. Jakarta: Sinar Harapan

Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr. 2011, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)*. Surabaya: Khalista.

treaties.un.org., "No. 2819: Australia, France, New Zealand, Pakistan, Philippines, Thailand, United Kingdom of Gbritain and Northern Hieland and United States of America", diakses 15 desember 2022.

Tsalabi, Mustafa. 1986, *Ushûl al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar Al-Nahdlah Al-Arabiyyah li Al-Thab wa Al-Nasyr.

Tsaquf, Yahya Cholil . 2022, *Rekontekstualsiasi Fikih dan Transformasi Pola Pikir Umat Islam demi Perdamaian Dunia*, Rembang : Mataair.

un.org., "Comprehensive Nuclear-test-ban Traety Preambule", diakses 15 Desember 2022

un.org., "Text of Treaty", diakses 15 Desember 2022.

un.org., "The *Treaty* on the *Prohibition* of *Nuclear Weapons*", diakses 15 Desember 2022.

un.org., "Treaty adopted on 7 July 2017", diakses 24 November 2022.

Wahyudi, Yudian. 2007, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik.* Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press; Yudian Wahyudi, Muhammad Kudhori dan Muhammad Faiq. (2022). *Penghijauan dalam Perspektif Hadis. Tinjauan Maqashid Shari'ah Yusuf al-Qaradhwi*. Sidoarjo: Penerbit Kali Pustaka.

Wangsitalaja, Amien. 2001, "Kuntowijoyo: Dua Budaya Tiga Resep" dalam Kakilangit 49 Majalah Horison XXXIV/2/2001, Jakarta: Yayasan Indonesia

Watt, W. Montgomery. 2007, *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weis, Tony. 2021, "Meatification", dalam A. Haroon Akram-Lodhi, Kristina Dietz, Bettina Engels dan Ben M. McKay (Eds.), *Handbook of Critical Agrarian Studies.* UK: Edward Elgar Publishing Limited.

West, Susie (ed.). 2010, *Understanding Heritage in Practice*. Manchester University Press. Manchester and New York

White, Stephen. 1992, *Gorbachev and After*, Camgridge: Cambridge University Press.

Widayati, Asri dan Suparjan. 2019, "Reaktualisasi Perjuangan Nahdlatul Ulama dalam Mewujudkan Kedaulatan Sumber Daya Agraria (Studi Gerakan Demokrasi Radikal pada FNKSDA)." *Bhumi: Jurnal Agraria dan Pertanahan* 5(1): 84-98.

worldhappiness.report ., "World Happiness Report 2022", diakses 15 Desember 2022.

Xiang, P., Zhang, H., Geng, L., Zhou, K., & Wu, Y. 2019, Individualist-collectivist differences in climate change inaction: The role of perceived intractability. Frontiers in Psychology, 10(FEB). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00187

Yafi, Ali. 1995, *Menggagas Fikih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi, Hingga Ukhuwah*. Bandung : Mizan.

Yafie, Ali. 2006, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup*. Jakarta: UFUK Press.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

TENTANG PENULIS

~ **M. Anis Mashduqi**

Ketua LBM PWNU DIY. Dosen Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pengasuh PPM Al-Hadi Yogyakarta

Belajar di PP. Ali Maksum pada tahun 1998-2001. Kemudian melanjutkan belajar di Universitas Al-Azhar, Kairo dan berhasil lulus pada tahun 2006. Menyelesaikan jenjang magister dan doktor di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Saat ini mengabdi sebagai dosen di Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan menjabat ketua LBM PWNU DIY periode 2022-2026. Menerjemah beberapa buku dan menulis beberapa karya ilmiah yang dipublikasi di antaranya; Arah Baru Epistemologi Hukum Islam, Rekontruksi Hukum Islam; Perspektif Hasan Hanafi, dan Akar Integrasi-Interkoneksi dalam Al-Muwafaqat. Sehari-hari mengasuh sebuah pesantren mahasiswa, PPM Al-Hadi Yogyakarta.

~ **Purwo Santoso**

Guru Besar Politik UGM. Mantan Rektor UNU Yogyakarta

Rektor Universitas Nahdlatul Ulama (UNU) Yogyakarta pada 2017-2022. Anggota Senat Faktultas Akademik FISIPOL UGM, Durasi: 2008- sekarang. Anggota Senat Universitas Gadjah Mada pada 2016-2021 . Ketua Departemen Politik dan Pemerintahan, FISIPOL UGM tahun 2018-2023. Wakil Dekan bidang Akademik FISIPOL UGM; i 2004-2008 . Ketua Departemen Politik dan Pemerintahan, FISIPOL UGM2011-2015. Direktur program 'Power Welvare and Demokrasi', diselenggarakan atas kerjasama Universitas Gadjah Mada dan Oslo University. Buku-buku yang ditu;is antara lain; 'Ber-NKRI secara Lebih Baik: Telaah Etis

Percepatan Pembangunan Papua'(2023), 'Memahami Politik Pemerintahan melalui Makna: Hegemono, Subyektivikasi dan Afeksi' dalam Wawan Mas'ud dan Abdul Gafar Karim (2021), Tentang Kuasa, Lingkup Kajian, Metodologi dan Pengajaran Ilmu Politik dan Pemerintahan, Gadjah Mada Univesity Press. 'Puasa Media' dalam Pratikno. (2019) Intelektual Jalam Ketiga, *Pemikiran Cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme & Reformasi Keamanan'*,Pustaka Gramedia.

Penghargaan yang pernah diterima; 1) Satyalancana Karya Satya X Tahun dari Presiden RI Tahun 2000. 2) Satyalancana Karya Satya XX Tahun dari Presiden RI Tahun 2013. 3) Satyalancana Karya Satya XXX Tahun dari Presiden RI Tahun 2019. 4) Kesetiaan 25 Tahun UGM dari Rektor UGM Tahun 2013.

~ **Hijrian Angga Prihantoro**
Dosen Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hijrian Angga Prihantoro adalah Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH), UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menyelesaikan studi S1 dengan konsentrasi Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah dan Hukum di Universitas Al-Azhar, Mesir; studi S2 pada keahlian Perbandingan Hukum Islam dan Hukum Positif di The World Islamic Science University, Amman, Yordania; dan menyelesaikan studi doktoralnya (S3) dalam bidang Studi Islam dengan konsenterasi Ilmu Hukum dan Pranata Sosial Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Beberapa karyanya yang telah dipublikasikan di antaranya buku Filsafat Hukum Islam Indonesia: Sakralitas dan Pluralitas (LKiS, Yogyakarta); Islam and the Humanity of the State; From Fiqh of Politics to Fiqh of Citizenship (Jurnal Ulul Albab, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang); Enigma Politisasi Teks antara Otoritarian dan Egalitarian (Jurnal Mutawatir, UIN Sunan Ampel, Surabaya); Hassan Hanafi and Islamic Legal Theory: From Phenomenology to Critique of the Slogan "Going Back to the Qur'an and Sunna" (Jurnal Mazahib,

UIN Sultan Aji Muhammad Idris, Samarinda); Islam Nusantara Dan Filsafat Orientasi Bangsa; Dialektika Modernitas Beragama Dalam Negara Berbudaya (Jurnal Millah, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta).

~ **Naya Fauzia Dzikrina**

Direktur Akademik, SMK Masa Depan PBNU-UNU Yogyakarta–sekolah vokasi unggulan nasional yang kini dalam proses pendirian.

Naya Fauzia Dzikrina, S.S, M.A. lahir di Jakarta pada tahun 1996 dan besar di Yogyakarta. Naya memiliki minat yang tinggi untuk menulis tentang berbagai fenomena sosial-budaya. Semasa SMA aktif di bidang jurnalistik bersama Kedaulatan Rakyat dan juga menjadi juara beberapa lomba esai, salah satu esainya diterbitkan dalam buku Catatan Putih Abu-Abu (2011, Lembaga Studi Islam dan Politik). Minat ini dilanjutkan dengan menempuh gelar S1 di Universitas Gadjah Mada dengan jurusan Sastra Inggris dan melanjutkan S2 dengan jurusan Cultural Studies di The University of Sydney melalui beasiswa Australia Awards Scholarship. Dalam karirnya, Naya juga aktif dalam bidang pendidikan dan riset sebagai research manager untuk Project Child Indonesia dan kemudian sebagai direktur akademik dalam proyek SMK Masa Depan. Selain itu, Naya menjadi salah satu penulis buku "A Comprehensive Preparation for English Proficiency Test" (2021, AG Publisher). Pada waktu luangnya, Naya senang membaca dan menulis tentang berbagai topik di blognya nayadzikrina.wordpress.com.

~ **Nur Khalik Ridwan**

Alumnus Pesantren Darunnajah Banyuwangi, Jawa Timur; bergiat di berbagai Komunitas Literasi Nahdliyin

Belajar di Pesantren Darun Najah Banyuwangi, Pesantren Inayatullah Yogykarta, menyelesaikan studi S1 di UIN Sunan Kalijaga. Menjadi dosen Tasawuf dan Tarekat di STIAI PP Sunan Pandan Aran, Pembina Yayasan Bumi Aswaja dan mendirikan

Pesantren Inovasi Bangsa. Pernah menjadi Pemimpin Umum majalah Advokasia, redaktur penerbit LKiS, penerbit Langgar, peneliti The Wahid Institut dan Pusat Studi Islam UII. Pernah menjadi koordinator kaderisasi GP Anshar DIY, PP RMI dan Litbang Indonesia Conference on Religion and Peace. Menulis buku-buku 'Sejarah Lengkap Wahabi', 'Syarah 9 Nilai Gus Dur', 'Tafsir al-Maun', 'Suluk dan Tarekat', 'Samudra Hikmah Syeh Abdul Qadir al-Jilani', 'Regenerasi NII', 'Negara Pancasila', 'Ensiklopedia Khittah NU' (4 jilid), 'Islam di Jawa Abad XIII-XVI', dll.

~ **Ahmad Nashih Luthfi**
Pengajar di Sekolah Tinggi Pertanahan Nasional, Yogyakarta

Ahmad Nashih Luthfi, dosen Sekolah Tinggi Pertanahan; anggota pengurus Lakpesdam PWNU DIY; dan Ketua Komite Madrasah Ibtidaiyah Nurul Insani. Kini ia sedang menyelesaikan studi S3 di Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada. anasluthfi@stpn.ac.id

~ **Bosman Batubara**
Periset di Human Geography and Spatial Planning Department, Utrecht University

Bosman Batubara, lahir di Tolang (Mandailing Natal), 11 Juli 1980, memegang S-1 dari Jurusan Teknik Geologi UGM (2005), S-2 dari *Interuniversity Programme in Water Resources Engineering,* KU Leuven dan VU Brussel, Belgia (2012), dan S-3 dari *Water Governance Department, IHE-Delft Institute for Water Education*, dan *Human Geography, Planning, and International Development Department,* University of Amsterdam. Sekarang bekerja sebagai peneliti di Human *Geography and Spatial Planning Department,* Utrecht University. Terlibat kerja-kerja (ko-)produksi pengetahuan, seperti: menulis buku, diantaranya, (1) Batubara B, Kausan BY, Handriana E, Salam S dan Umi Ma'rufah U. 2021. *Banjir Sudah Naik Seleher: Ekologi Politis Urbanisasi di DAS-DAS di Semarang*. Semarang: Cipta Prima Nusantara; (2) Batubara B.

2020. *Teman Rebahan: Kapitalisme dan Covid-19.* Yogyakarta: Penerbit Gading; (3) Batubara B, Warsilah H, Wagner I, and Salam Sy. 2020. *Maleh dadi Segoro: Krisis sosial-Ekologis Kawasan Pesisir Semarang-Demak.* Yogyakarta: Lintas Nalar; (4) Mariana A dan Batubara B. (eds.) 2015. Seni dan Sastra untuk Kedaulatan Petani Urutsewu. Yogyakarta: Literasi Press; (5) Batubara B dan Utomo PW. 2012. *Kronik Lumpur Lapindo: Skandal Pengeboran Migas di Sidoarjo.* Yogyakarta: Insist Press; dan (6) Prasetia H dan Batubara B. (eds.) 2010. *Bencana Industri: Relasi Negara, Perusahaan, dan Masyarakat Sipil.* Jakarta: Desantara. Terlibat menulis artikel di berbagai jurnal seperti *Geoforum, Antipode, Wires Water, The Journal of Peasant Studies, Agrarian South: Journal of Political Economy, Human Geography Journal, Prisma, Wacana, dan Bhumi.*

bosman.batubara@gmail.com

~ **A. Dardiri Zubairi**

Wakil Ketua PCNU Sumenep dan anggota Forum Sumenep Hijau

A Dardiri Zubairi, lahir Desa Gapura Timur, Sumenep, Madura. Menyelesaikan pendidikannya mulai dari MI, MTs, dan MA di pesantren Nasy'atul Muta'allimin Gapura Timur Sumenep. Kemudian melanjutkan kuliah ke UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Lulus kuliah dia memilih pulang kampung. Sambil meneruskan hobinya menulis, saat ini juga mengajar, menjadi Wakil Ketua PCNU Sumenep, dan sejak tahun 2016 bersama teman-temannya membentuk B.A.T.A.N, sebuah forum dan gerakan yang konsen sama isu-isu agraria dan ekologi. Tahun 2019 ikut terlibat dalam "Forum Sumenep Hijau", sebuah forum yang menghimpun para kiai-kiai pesantren menolak rencana penambangan fosfat oleh perusahaan yang disokong pemerintah daerah. Menulis beberapa buku, Rahasia Perempuan Madura, Esai-esai Remeh Seputar Kebudayaan Madura(Al Afkar Press, 2013), Susah Senang Bersama Si Buah Hati (Cantrik, 2016), Wajah Islam Madura (Terebooks, 2019), dan Politik Agraria Madura (Literatus, 2022).

~ **Listia**

Pegiat Pendidikan di Perkumpulan Pappirus, Anggota Pengurus LBM PWNU DIY, Pekerja Sosial Anak LKP3A Sleman

Belajar di Pesantren Al Munawwir-Nurussalam Krapyak Yogyakarta, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga dan Pascasarjana jurusan Antropologi Universitas Gadjah Mada. Salah satu pendiri Perkumpulan Pengembang Pendidikan Interreligius/ Pappirus, fasilitator pembelajaran Literasi Keagamaan Lintas Agama dan Budaya, Menulis buku 1) Buku Teks Utama Pendidikan Pancasila kelas VI Pusat Perbukuan Kemendikbud (2023), Pendidikan Agama Berwawasan Pancasila, Pappirus(2023), Dakwah Ekologi, Mubadalah (2022), Membudayakan Pancasila di Sekolah, PBP (2019), beberapa book chapter antara lain Delapan Tokoh Gerakan Pluralisme di Indonesia, Interfidei (2023) dll.

listiasuprobo@gmail.com

~ **Widya Priyahita Pudjibudojo**

Rektor Universitas Nahdlatul Ulama Yogyakarta

Pendidikan S1 diselesaikan di jurusan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada. Master of Political Science (M.Pol.Sc) terkait Global Public Policy dari The Russian Presidential Academi of National Economy and Public Administration (RANEPA) dan saat ini Tengah menyelesaikan program Doctotate of Business Administration (DBA) dari Paris School Business. Menjabat sebagai Staf Khusus di Kementerian Sekretaris Negara (2020 hingga saat ini), Deputy Assisstant of Policy Material Management, Kementerian Sekretariat Negara (April 2021-November 2021), Dewan Penasehat Tim Akreditasi Nasional Badan Pemeriksa Halal di bawah Badan Nasional Penjaminan Produk Halal (BJPH); Indonesia, Tahun 2021-Sekarang. Ad interim, Asisten Deputi Bidang Pengelolaan Bahan Kebijakan (eselon 2); Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia; Tahun 2021 (10 bulan). Staf Penelitian Kualitatif; Kinerja dan Akuntabilitas Guru (KIAT Guru),

Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan (TNP2K), Sekretariat Wakil Presiden Republik Indonesia; Indonesia, Tahun 2015. Anggota dan Sekretaris Badan Pendidikan; Universitas Nahdlatul Ulama Yogyakarta; Indonesia, Tahun 2021-Sekarang. Co-founder dan Dewan Penasihat; Shafiec – Pusat Keuangan Syariah dan Ekonomi Digital; Tahun 2021-Sekarang. Tenaga Ahli Eksternal: Pusat Pancasila dan Pertahanan Negara; Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta; Indonesia, Tahun 2018.

Kiprah lain dalam bidang industri misalnya staf ahli dewan direksi ; PT Biofarma 2.Co-Founder(Perusahaan vaksin dan farmasi Badan Usaha Milik Negara, 2022-hingga saat ini, bidang Kewirausahaan Sebagai Co-founder and Board of Advisor; futureskills.id (on talent development); Indonesia, 2020- hingga sekarang. Dalam bidang riset sebagai Senior Associate Researcher; Maliya Syahid Consultant; Indonesia, 2018. Menerbitkan beberapa publikasi antar lain sebagai Tim Penulis buku ‘, Pengembangan Bakat Nasional National ; diterbitkan Kewirausahaan Sosial UGM, FISIPOL UGM, Komunitas Lentera Masa Depan, and Inventure; Jakarta:2020.

Beberapa penghargaan yang diterima antara lain 1) Tiga penulis terbaik tema: Globalization, Governance Transformation ,and Global Governance: Acritical Review; IDDPA Conference, 24October2017, FGV, Rio DeJaneiro; Brazil, 2017. 2) Penerima beasiswa Pemerintas Rusia untuk Studi Master Programat RANEPA, Moscow;2016-2018. 3) Penerima beasiswa Paris School of Business’s Merit untuk program Doctorate of Business Administration (DBA); 2022-hingga saat ini.

Saat ini menjabat sebagai Rektor Universitas Nahdlatul Ulama Yogyakarta.

~ **Hairus Salim**
Direktur Lembaga Kajian Islam dan Sosial, Ketua Lakpesdam PWNU DIY, Pengasuh Pesantren Bumi Cendekia

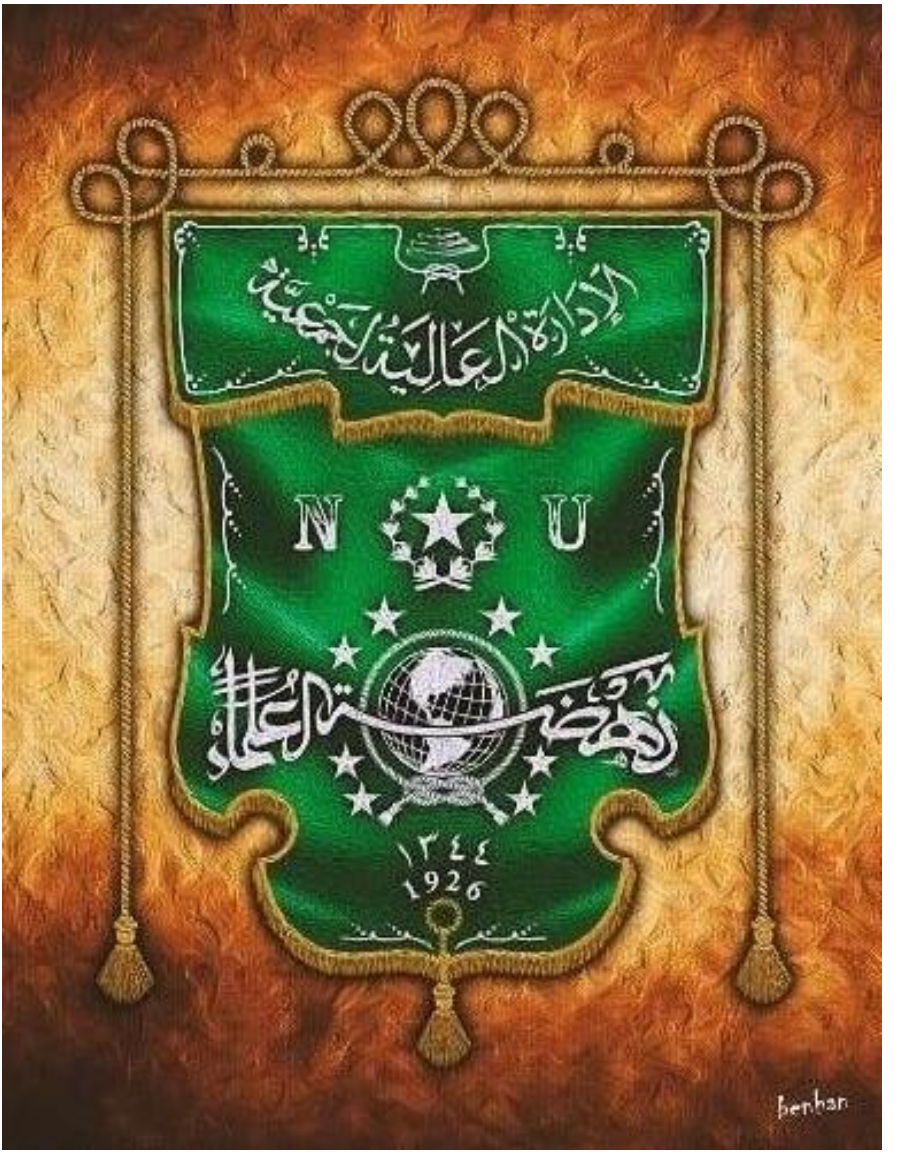
Penulis, peneliti, dan pekerja perbukuan. Menyelesaikan studi di UIN Sunan Kalijaga dan Universitas Gadjah Mada. Ikut mendirikan Aliansi Jurnalis Independen (AJI) Yogyakarta dan Yayasan LKIS. Pernah bekerja sebagai konsultan untuk beberapa riset sosial- kebudayaan dengan sejumlah lembaga. Telah menulis dan menerbitkan beberapa buku. Kini selain memimpin penerbitan Gading juga menjadi konsultan riset di Lumbung Informasi Kebudayaan Indonesia (LIKE) Indonesia. Bisa dikontak di hairus9@gmail.com

~ **Aguk Irawan MN.**
Pengarang dan pendidik di PP. Baitul Kilmah, tinggal di Bantul, Yogyakarta

Santri Alumni Darul Ulum, Langitan. Pernah kuliah jurusan Aqidah-Filsafat di Al-Azhar University Cairo dan Sekolah Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga. Pengajar Antropologi-budaya di STIPRAM Yogyakarta, serta di Ma'had Aly KH. Ali Maksum Krapyak dan STAI Pandanaran Yogyakarta. Buku terbarunya diterbitkan penerbit Mizan Group; Genealogi Etika Pesantren, Kajian Intertekstual (2018) dan Arus Balik Peradaban Desa (2022).

~ **Maria Ulfa**
Salah satu Pendiri dan Pengelola Naswa.id, Pengurus Wilayah Fatayat DIY

Maria Fauzi, esai dan penulis lulusan Al Azhar Kairo Mesir. Masternya diperoleh dari CRCS UGM. Maria merupakan founder dan direktur Neswa.id, buku pertamanya diterbitkan oleh Penerbit Gading berjudul Berdiri di Kota Mati (2020). Buku keduanya, "Muslimah Bukan Agen Moral (2023) diterbitkan oleh Bentang Pustaka Mizan. Esai-esainya ditayangkan oleh media nasional seperti Republika, Detik, dan Media Indonesia. Selain itu Maria juga merupakan alumni Australia Muslim Exchange Program (2021) dan mendapatkan beasiswa shortcourse tentang Interfaith Women Leaders dari Australia Awards Indonesia tahun (2023).


الإدارة العالية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926
benhan

LBMNU DIY

Bunga Rampai
FIKIH PERADABAN DAN ISU-ISU GLOBAL

Jika ingin tampil sebagai game changer, NU harus mampu terus mengetengahkan ide dan gagasan ke kancah publik. Fikih Peradaban bisa dimaksudkan sebagai bingkai dari sekian banyak ide dan gagasan yang ditawarkan sebagai bagian dari agenda setting. Buku ini mencoba untuk memulai perbincangan, sekaligus tawaran, bagaimana merekayasa peradaban.

Alam semesta sebagai pijakan tumbuh kembangnya peradaban adalah ciptaan Tuhan yang harus terus dijaga. NU merasa dirinya mengemban mandat religius ini sebagai bentuk artikulasi peran kekhalifahan di muka bumi yang cukup jelas dinarasikan di dalam kitab suci. NU tentunya ingin terus berjuang untuk menegakkan kedaulatan dan marwah alam semesta dari degradasi akibat kesalahan dan kerakusan kebijakan manusia.

Buku ini menarik untuk dibaca karena memuat tawaran-tawaran ide, baik teoritis-metodologis maupun praksis-operasional, bagaimana NU sebaiknya turut mengawal peradaban di muka bumi. NU tidaklah hidup di ruang kosong, akan tetapi dihadapkan dengan dunia yang senantiasa berubah dan terbarui, baik di tingkatan nasional, regional maupun global. Maka penting untuk mendiskusikan Fikih Peradaban sebagai respon NU terhadap derap perubahan dalam rangka merawat jagat dan membangun peradaban.

Di Cetak dan di Distribusikan Oleh :

Istana Agency

Distributor buku, Penerbit & Percetakan
THE BEST SOLUTION
0851-0052-3476 0857-2902-2165
istanaagency09@gmail.com | percetakanistana09@gmail.com
www.istanaagency.com

istanaagency.com

AGAMA
ISBN 978-623-8242-45-0
9 786238 242450